





historia y cultura

UTOPÍA Y REFORMA EN LA ILUSTRACIÓN

franco venturi

siglo veintiuno
editores

historia y cultura

Dirigida por Luis Alberto Romero

Traducción de Hugo Salas

UTOPÍA Y REFORMA EN LA ILUSTRACIÓN

franco venturi

edición al cuidado de fernando j. devoto

siglo veintiuno
editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425 BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
C/LEPANT 241
08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Venturi, Franco
Utopía y reforma en la Ilustración.- 1ª ed.- Buenos Aires:
Siglo Veintiuno Editores, 2014.
240 p.; 14x21 cm.- (Historia y cultura // dirigida por Luis Alberto Romero; 61)

Traducido por Hugo Salas // ISBN 978-987-629-364-8

1. Historia de Europa. I. Salas, Hugo, trad. II. Título.
CDD 940

Título original: *Utopia and Reform in the Enlightenment*

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-364-8

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Almirante Solier 2450, Avellaneda, en el mes de abril de 2014

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Franco Venturi: historiador, intelectual, político

Fernando J. Devoto

Este libro reúne las conferencias que Franco Venturi (1914-1994) dictó, durante el año académico 1968-1969, en el marco de las prestigiosas "George Macaulay Trevelyan Lectures" en la Universidad de Cambridge. Venturi tenía ya por entonces una muy importante carrera académica y era bien conocido en los ambientes académicos ingleses. Si bien era un visitante frecuente en Londres y en Óxford en los años cincuenta, por razones de estudio o para el dictado de conferencias, y un entusiasta promotor de la traducción de obras de historiadores ingleses, en su carácter de consejero relevante de la editorial Einaudi, su notoriedad devendría luego de la traducción inglesa, en 1960, de su obra *El populismo ruso* (con prólogo de Isaiah Berlin).[1]

Ciertamente, el reconocimiento de Venturi en el mundo anglosajón era mucho más en tanto especialista en Rusia (y en menor medida en tanto figura relevante en la resistencia al fascismo) que por el núcleo mayor de sus intereses historiográficos: la ilustración.[2] Quizás por ello, el mismo Venturi no dejaba de ver el curso como un desafío y así lo consignaba en una carta a su amigo Leo Valiani de fines de 1967, en la que observaba además que dictarlo luego de Edward Carr e Isaac Deutscher era una tarea no fácil.[3]

En cierto modo, que entre otros prestigiosos predecesores Venturi señalara esos dos puede tal vez no ser azaroso. Podría postularse que algo une a Venturi con esos estudiosos mayores en edad que él y muy diferentes entre sí: el ser mucho más que simplemente académicos; además, en el caso de Deutscher y Venturi, haber vivido o sufrido las vicisitudes que entre la primera guerra mundial y finales de la segunda afectaron la vida

de tantos profesores e intelectuales. Aunque, como ha sido señalado, la mayoría de los académicos fue bastante conformista con el orden político que las circunstancias les había impuesto en sus respectivos países, una parte no insignificante fue arrojada, voluntariamente o no, a las contingencias que el ascenso de los totalitarismos provocó en casi todo el continente europeo.[4]

En este sentido, cualquier presentación de Franco Venturi y de su obra no puede prescindir de ir más allá de una convencional trayectoria universitaria (o historiográfica), y necesita ser situada, como la de muchos notables estudiosos de esos tiempos turbulentos, en el contexto de las problemáticas políticas y culturales del mundo de entreguerras y de la segunda posguerra en los que estuvo activamente involucrado. Como observó Michael Confino, Venturi traía a la profesión, antes de llegar a ella, una experiencia de "*vita vissuta*" [vida vivida] y ello impide pensarlo desde "un pacifico *cursus honorum* entre alta doctrina y diversiones estudiantiles".[5] El mismo Venturi lo señaló muchas veces, así por ejemplo en la carta a Valiani antes citada, cuando, refiriéndose a las investigaciones sobre Rusia en la academia estadounidense (observaciones que podrían fácilmente extrapolarse a otros contextos y a otros tiempos), indicó que: "Han alcanzado un notable grado técnico, tienen todos los materiales. Ahora comienza, sin embargo, en este campo, a faltarles impulso. Antes se ocupaban de Rusia para hablar mal. Era mezquino pero era con todo un impulso. Ahora no tienen ni eso. Se ocupan de Rusia cada vez más desde un punto de vista profesional, casi diplomático, lo que no es ciertamente una gran inspiración para Clío".[6] Parece pertinente entonces comenzar indagando el punto de partida de esos "impulsos" que orientarían su obra de historiador, aunque sea necesario observar que, al igual que sostenía su amigo Arnaldo Momigliano, para Venturi esos "impulsos" orientaban, no sometían, a la investigación histórica concreta.

Franco Venturi nació en Roma en 1914. Como muchos estudiosos de su generación en Italia, pertenecía a una familia de académicos e intelectuales. Su abuelo paterno, Adolfo, fue alto funcionario estatal, catedrático de Historia del Arte en la Univer-

sidad de Roma y, desde 1924, senador del Reino de Italia. Su padre, el mucho más célebre internacionalmente Lionello Venturi, siguió las huellas de Adolfo y pronto inició también una carrera académica que lo llevó de la Universidad de Padua a la de Turín como profesor extraordinario y en la que, luego de haber participado como voluntario en la primera guerra mundial (quizás por sus simpatías nacionalistas), sería designado profesor ordinario de Historia del Arte en 1919.[7] Aunque pronto estableció vínculos múltiples y heterogéneos en Torino –lo que indicaba relaciones con figuras ya sea de la cultura fascista, ya de la cultura antifascista, pero también con personas dentro y fuera del mundo académico, dado que como su padre él también sería no solamente un profesor sino, paralelamente, un consultor del mundo privado en temas de arte– su ambición era volver a Roma y obtener la cátedra que había sido de su progenitor. No solamente no obtuvo la cátedra sino que en 1931 fue uno de los doce profesores universitarios (sobre 1250) que decidieron no realizar el juramento de fidelidad al régimen fascista, con lo cual quedaba automáticamente excluido de la Universidad. Una decisión que en apariencia podía tener algo de inesperado, ya que Lionello Venturi había sido, en 1925, uno de los firmantes del "Manifesto degli intellettuali del fascismo" promovido por Giovanni Gentile y luego de ello continuó colaborando en la Enciclopedia Treccani dirigida por este último. La renuncia de Lionello Venturi fue acompañada por su expatriación, fugazmente a los Estados Unidos (donde dictó un conjunto de conferencias), y luego a París donde se instaló establemente y se vinculó estrechamente con los ambientes antifascistas allí presentes.

El exilio de su padre sería un acontecimiento decisivo en la vida del joven Franco Venturi, que en 1932 con sus 17 años decidió, tras una breve detención por parte de la policía fascista, también desplazarse a París. De sus años precedentes turineses poco se sabe. La versión más atendible indica que estudió en el Liceo Classico Vittorio Alfieri (donde fue compañero y amigo de otro historiador, católico democrático: Ettore Passerin d'Entrèves).[8] Hecho quizás no irrevelante ya que por descarte señala que no fue parte de ese vivero de la cultura antifascista turinesa que generaría tan-

tos vínculos perdurables: el Liceo "Massimo D'Azeglio", frecuentado por las elites económicas y culturales piemontesas, de Cesare Pavese a Giulio Einaudi, de Massimo Mila a Leone Ginzburg, de Norberto Bobbio a Giovanni Agnelli.

Todo un mundo del que luego Venturi sería uno de los mayores animadores. Al menos, si nos atenemos a los testimonios concordantes de Bobbio y Galante Garrone, por poner dos ejemplos, ellos sólo conocieron a Venturi recién en los años de la segunda guerra mundial, entre 1942 y 1944, es decir, luego de su experiencia del exilio.[9]

LOS AÑOS DE FORMACIÓN EN PARÍS

En el exilio parisino, que duraría ocho años, el joven Venturi desplegaría una enorme actividad que mostraría ya esa sorprendente capacidad de trabajo característica de toda su vida. La misma se orientaría en dos direcciones, paralelas y complementarias: por un lado hacia la política activa, por el otro hacia el mundo académico. De la primera daría cuenta su activa participación en la galaxia antifascista exiliada en París, en torno al grupo de "Giustizia e Libertà" liderado por Carlo Rosselli, y del otro una no menos vasta actividad que incluiría la realización de sus estudios de grado y de posgrado en la Sorbona, sus publicaciones y su intensa frecuentación de archivos y bibliotecas.

El encuentro de Venturi con el mundo parisino era, en primer lugar, el encuentro con un vasto mundo de intelectuales exiliados en el que forjaría algunas de sus amistades más perdurables que lo acompañarían toda su vida. Aunque la París de los años treinta era un ambiente enormemente cosmopolita y en el que confluían exiliados y refugiados de muchas partes, la sociabilidad de Venturi –como por lo demás suele ocurrir con los exiliados políticos– estaba fuertemente connotada por los vínculos con los italianos. Ante todo, el amplio departamento de su padre, en el elegante *XVIe arrondissement*, donde vivió los primeros años, era ya un lugar de encuentro de políticos, intelectuales

y artistas y de ello da cuenta este mismo libro, con las breves referencias que Venturi hace a dos frecuentadores de esa casa precedentemente exiliados: el antiguo presidente del Consejo de Ministros de Italia, Francesco Saverio Nitti, y el reconocido historiador y activísimo intelectual, desde antes de la primera guerra mundial, Gaetano Salvemini. Ese mundo incluía también a otros políticos destacados, del socialista Claudio Treves al ex comunista Angelo Tasca y a numerosos artistas e intelectuales italianos antifascistas, entre ellos Carlo Levi.[10] Empero, como referencia de que la casa de Venturi padre era un lugar amplio de encuentro entre las distintas almas del antifascismo italiano está el hecho de que allí se encontraban también Benedetto Croce –en sus frecuentes visitas a París para trabajar todo el día hasta las 18 hs en la Biblioteca Nacional–, Carlo Rosselli y otros exponentes de Giustizia e Libertà.[11]

El segundo gran ámbito de sociabilidad de Venturi –y seguramente el más influyente– era el provisto por Giustizia e Libertà, que se desarrollaba en la casa de Carlo Rosselli (cercana al Panthéon en París), en la muy próxima sede de la agrupación en la rue du Val-de-Grâce y en numerosos cafés parisinos. Giustizia e Libertà había nacido en 1929, aunque reconocía toda una tradición precedente en el pensamiento de figuras como Salvemini (del que Rosselli había sido alumno), en Piero Gobetti y en una parte de la cultura turinesa antifascista de los años veinte de matriz no comunista. Aunque dentro de esta última existían distintas vertientes, el libro que Carlo Rosselli escribió mientras permaneció confinado en Lipari y que editó al año siguiente (1930) en París, *Socialisme libéral*, daba buena cuenta de su colocación ideológica y de la búsqueda de un incierto lugar ni marxista, ni comunista pero tampoco liberal democrático. La búsqueda de ese espacio que proponía un nuevo mundo, en la convicción de que el antiguo había periclitado con la primera guerra mundial (incluido el socialismo reformista), que apuntaba a una renovación social, política y, sobre todo, moral, que otorgaba un rol importante a la unión de pensamiento y acción, que estaba permeado de cierta religiosidad laica (que será por lo demás un rasgo distintivo del joven Venturi), logró atraer a mucho de lo mejor de los

intelectuales italianos antifascistas. Sin embargo, su ausencia de bases firmes en la sociedad italiana, de vínculos internacionales extendidos (como sí poseían socialistas y comunistas) o incluso su vocabulario político –con fórmulas como “socialismo liberal”, “liberalismo revolucionario” de difícil comprensión para otros estudiosos y políticos extranjeros– limitaba en mucho su capacidad de interlocución más allá de la esfera de los intelectuales italianos[12] (con las debidas excepciones, una de ellas, Albert Hirschman, otra Élie Halévy).

Quizás ello orientó a GL, en 1931, a sumarse a la Concentrazione Antifascista creada pocos años antes en París, entre otros, por republicanos, socialistas y socialistas reformistas. La relación de GL con los otros componentes fue difícil y lo fue más aún luego del inicio de la publicación de los *Quaderni di Giustizia e Libertà* (más tarde denominados *Giustizia e Libertà settimanale*) que, a partir de una relectura de la situación italiana, mostraba un programa que incluía una amplia reforma económica (desde una reforma agraria hasta una socialización de una parte del aparato industrial) y un utopismo social que sus socios debían juzgar demasiado radicalizado. Otro hecho decisivo fue seguramente el ascenso del nazismo al poder en Alemania en 1933, que contribuyó a reorientar las perspectivas de Carlo Rosselli hacia la idea de que el fascismo era un problema europeo, no italiano, y que por tanto su derrota debía ser obra realizada por un movimiento también europeo del que no podía excluirse a la Unión Soviética y, por tanto, a los comunistas. Ello implicaba, claro está, cierta fe en la posibilidad de regeneración de la revolución rusa (o una realización más plena al llevar esa revolución de oriente a occidente). Implicaba más fuertemente la proposición de una revolución europea que debía partir de una renovada inspiración moral e histórica que encontrase sus nuevas bases intelectuales en una revisión de la tradición histórica, en lo que se incluía en un lugar primordial un repensar el iluminismo en una perspectiva más amplia, que implicaba un ensanchamiento del mismo para darle un espacio al iluminismo radical.

No es posible seguir aquí con los avatares intelectuales de GL, pronto sometidos a nuevos obstáculos (los procesos de Moscú), o a

las resistencias de muchas figuras emblemáticas (como Salvemini) contra su radicalización política e ideológica, pero también a nuevas esperanzas (la guerra civil española en la que participarían rápidamente en el frente de Aragón junto a los anarcosindicalistas de la CNT catalana). Tampoco es necesario recalcar que muchas de sus opciones, como la frialdad ante la experiencia del Frente Popular francés advenido en 1936, incrementaban su aislamiento. Y aquí es quizás útil subrayar que la experiencia encabezada por Léon Blum había suscitado, inversamente, una amplia participación y entusiasmo en los numerosos migrantes italianos trabajadores residentes en Francia.[13] El asesinato de Carlo Rosselli, en junio de 1937, por instigación del régimen mussoliniano, generó un notable impacto inmediato en la opinión pública francesa pero a la vez signó el comienzo de una declinación (acentuada por las divergencias internas) que terminaría por convertirlo en un movimiento político residual con la debacle francesa de 1940.

Esa desintegración dejaba, sin embargo, un fermento de ideas y un conjunto de estrechas relaciones interpersonales que fructificarían de muchos modos en sus integrantes jóvenes; entre ellos, Franco Venturi. Este había participado activamente en GL (llegando en 1937 a formar parte del restringido Comité Central), de muchos modos. El más visible, pero no el único, serían sus numerosas colaboraciones en los *Quaderni* y en el *settimanale*. Allí combinaría sus intereses históricos con análisis de las realidades políticas contemporáneas. Entre los primeros sobresalen, además de aquellos sobre Diderot de 1935 (que anticipa sus líneas de investigación futura) y sobre Filippo Buonarrotti (1937) "*primo igualitario italiano*" [primer igualitario italiano], los dos artículos como el que dedicó a su participación en un debate en torno al *Risorgimento* italiano (1935), en el que el joven Venturi, además de establecer precisas distinciones entre nación y nacionalismo, se inclinaba ya por confrontar las visiones ahistóricas que tendían a dar una visión negativa al respecto, ya que el fascismo, por impulso gentiliano, insistía en verse como la realización de aquel. Venturi prevenía contra la idea de oponer a un mito (escolar) un anti-mito y sugería no indagar

los movimientos históricos desde sus resultados, como si estos fuesen necesarios, sino de capturarlos en sus “momentos más vivos”.[14]

De sus escritos sobre la realidad contemporánea sobresalen dos conjuntos: los tres que dedicó a España (un tema que volvería a aparecer fragmentariamente en otros artículos sucesivos luego del comienzo de la guerra civil) y los cinco que dedicó a Rusia. Entre estos hay una diferencia sustancial: mientras los primeros eran una observación a distancia de la compleja situación española entre 1933 y 1936, los segundos eran el resultado de una observación directa producto de un viaje a Leningrado a fines de 1936, en el que la búsqueda de manuscritos de Diderot bien podía combinarse con un interés por conocer de cerca la realidad soviética. Pese a esa diferencia, los artículos pueden pensarse complementariamente en varios sentidos, y a su modo constituían idealmente los extremos de ese mundo europeo que debía ser concebido unitariamente y cuyas raíces intelectuales luego indagaría en sus estudios sobre el iluminismo. De España le atraían a Venturi muchas cosas: lo que juzgaba un proceso revolucionario cuyo punto de inicio era según él una revolución originada en el impulso de minorías intelectuales (que encontraba sus raíces en las críticas de la generación del 98), que había sentado las bases para la creación de la Segunda República, pero quizás más aún la idea subyacente a su lectura: que se trataba de un laboratorio político cuyo éxito hubiera no solamente arrastrado luego a la revolución antimussoliniana (“Hoy en España, mañana en Italia” había dicho Carlo Rosselli), sino también más tarde a la europea. Por otra parte, para Venturi, se trataba del primer fenómeno político explícitamente antifascista.[15] Finalmente, la revolución española, incluso luego de su derrota, como señala en un texto clave de 1943, había permitido abrigar la esperanza que el socialismo intentase realizarse en el marco de un movimiento político plural sin las desviaciones totalitarias de la experiencia soviética.[16] Ciertamente, luego de los tres primeros artículos, precedentes al inicio de la guerra civil, y en los que sobresale su admiración por la figura de Manuel Azaña y un excesivo optimismo acerca de las posibilidades de la experiencia

reabierta en febrero de 1936, la situación española a partir de la guerra civil deja de ser un tema específico de reflexión de Venturi, aunque siga apareciendo colateralmente en sus artículos. Una guerra que no dejaría de proponer serios dilemas éticos y políticos al joven Venturi, dilemas que eran, por otra parte, los de GL, de los que los enfrentamientos en Cataluña entre comunistas y comunistas heterodoxos y anarquistas podían ser un buen ejemplo.

En el caso de la Unión Soviética, los dilemas parecían inversos: cómo extraer de una situación que no podía no percibir como sombría y totalitaria elementos de optimismo, ya fuese acerca de que todo el esfuerzo de la revolución rusa no había sido en vano, o bien acerca de la posibilidad de que la situación pudiese evolucionar en el futuro en otra dirección. Para ello Venturi obraría una distinción entre el régimen soviético y la sociedad y el pueblo ruso, pleno de simpatía hacia este y de reticencias hacia el primero. Una elección que, desde luego, le permitía a Venturi eludir los aspectos más terribles de la experiencia soviética. Su mirada, que era bastante exterior dados los limitados conocimientos de ruso que por entonces tenía Venturi, se detiene en distintas dimensiones de la vida cotidiana que buscan dar un cuadro matizado de esa experiencia: el carácter austero y sobrio, "*severo e triste*", de los habitantes, un nivel de vida modesto pero mejor que el de los años precedentes, la curiosidad intelectual que delatan las largas colas en las librerías y en los puestos de diarios (*sapere aude!*), la noción de que pese a todo algo se estaba moviendo en el mundo de la cultura y de la "*intelligentsia*" rusa.[17] El retorno a los "clásicos" le parecía menos una expresión de un peligroso renacer nacionalista (posibilidad que no negaba) que un movimiento que podía llevar a una revisión del marxismo y a nuevas perspectivas intelectuales. Ciertamente, Venturi no dejaba de señalar al pasar algunos de los rasgos totalitarios, aunque ciertamente no los más flagrantes: la deplorable abolición de la política, la censura literaria con la imposición del canon realista, el aislamiento cultural, pero un optimismo (iluminista) de fondo permeaba sus escritos: la idea de que esa realidad podía evolucionar para reencontrar las bases de una auténtica

revolución socialista y liberal. Y ese optimismo, tan centrado en ideas, lecturas e intelectuales, será un rasgo perdurable en Venturi: reaparecerá en 1943, en su correspondencia de Moscú, en sus tiempos de agregado cultural (1947-1950), ante la muerte de Stalin (1953) o ante el informe Kruschov y la represión en Hungría (1956). Aunque las críticas al modelo soviético se iban incrementando, permanecía la idea que un cambio era posible y que ese cambio sería el resultado (como decía citando a Madame de Staël) de un retorno a los principios y del papel político activo y transformador que desempeñase la "*intelligentsia*" a partir de ellos.[18]

Como el lector de este libro podrá comprobar, algunos de sus temas pueden verse en cierta medida como desarrollos de aquellas ideas (o de aquellos impulsos) que surgen de la experiencia en GL y que están incluidas en los escritos políticos de Venturi durante esa época, de los que hemos dado solamente una sumaria indicación aquí. Empero, como se señaló, la experiencia francesa no fue solamente ese fermento y esa militancia, ni tampoco solamente un núcleo de amistades perdurables que conservó toda su vida, como la de Aldo Garosci, estrecho colaborador de Rosselli, también él historiador, intelectual y político (aunque con énfasis diferentes a los de Venturi), o Leo Valiani, el notable intelectual e historiador no académico que, aunque procedía de la experiencia comunista, confluiría con ellos a fines de los treinta.[19] Fue también su etapa de formación como historiador y de sus trabajos académicos. Graduado en la Sorbona en 1936, culminó su tesis de doctorado en la Facultad de Letras en 1940 y, aunque no pudo defenderla hasta cinco años más tarde por la ocupación de Francia por Alemania, la publicó ese mismo año. Era un estudio (cuyo tema le había sido sugerido por Paul Hazard) sobre un iluminista piamontés: Dalmazzo Francesco Vasco.[20] Entre sus publicaciones, además de varios artículos y recensiones, sobresalen dos: en 1939, la edición junto con Jean Thomas del manuscrito de Dom Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, y sobre todo su libro, dedicado a la memoria de Carlo Rosselli, *Jeunesse de Diderot*.[21] Obra, esta última, que mostraba ya un sólido historiador pese a sus 24 años de edad.

Con el paso del tiempo Venturi no fue generoso en reconocer lo que le habían aportado los estudios académicos en Francia. En 1987, en la "Premessa" a la edición italiana de su primer gran libro, *Jeunesse de Diderot*, en lo que podía verse una cerrada crítica a las nuevas modas historiográficas tan abundantes en disquisiciones metodológicas como avaras a la hora de la investigación concreta, señaló: "en cuanto a los métodos de investigación, no había mucho para inventar. Como decía Chabod, el arte del historiador consiste en leer todo y en controlar las citas".[22] Ciertamente también muchos años antes, en una carta a Croce, señalaba que los franceses eran "tan literarios todos", lo que era un modo de tomar distancia de los estudios de historia de las ideas predominantes en la Francia de los años treinta.[23] Y asimismo, mucho se ha insistido acerca de la "influencia" de dos grandes autores, emblemáticos de la tradición italiana, como Benedetto Croce o Adolfo Omodeo. Por otra parte, durante la segunda posguerra, en las traducciones francesas que Venturi promovía ante Einaudi o en el momento de escribir acerca de grandes historiadores del siglo XX, los nombres de sus profesores de la Sorbona estaban ausentes. Estaba presente, en cambio, alguien a quien admiraba y probablemente había escuchado (pero que no estaba inscripto en la academia), Élie Halévy, y en especial su libro *L'ère des tyrannies* editado en 1936, que tanto había impresionado también a sus amigos Garosci y Valiani (más allá del pesimismo de fondo que no compartían).[24] Estaba más atrás el nombre de Jean Jaurès, al que mucho había admirado también por esa combinación entre la política y la historia, la democracia y el socialismo y por su atención a los procesos de largo plazo, pero sin perder de vista la fuerza de la voluntad política y, en segundo lugar, el de Albert Mathiez. Sin embargo, más allá de la influencia de las ideas de Rosselli, o de las interpretaciones políticas e historiográficas de Croce y Omodeo, y en general del modelo de la historia "ético-política" croceana (este última seguramente muy relevante), subsiste el hecho de que sus estudios académicos, si sirvieron para algo, fueron realizados no en un diálogo intelectual a la distancia con obras y autores sino en una relación directa con sus profesores franceses. Desde luego, ello

no omite que el joven Venturi debió haber sido un estudiante muy especial, forjado como estaba en una tradición cultural familiar y en una rica experiencia intelectual y política.

En las distintas listas de profesores que habría tenido Venturi en la Sorbona se han indicado muchos nombres. Pertenecen o a la tradición erudita (de Guignebert a Seignobos) o a aquella escuela de estudios literarios que, de Daniel Mornet a Paul Hazard (profesor en el Collège de France) y al italianista Henri Bédarida, dominaba la historia de las ideas del siglo XVIII.[25] Dados los temas venturianos y sus ámbitos de participación académica, la vinculación con dos autores muy distintos entre sí, como Mornet o Hazard, es indiscutible. Sin embargo, en la citada "Premessa", Venturi tomaba explícita distancia de ambos y en la primera edición de su *Jeunesse de Diderot* no aparecen citados.[26] Por otra parte, al compulsar las dos obras mayores de aquellos, *Los orígenes intelectuales de la revolución francesa* (1933) y *La crisis de la conciencia europea* (1935), con los trabajos de Venturi, las diferencias son bien visibles (pero también lo son con las de Croce u Omodeo, no en los impulsos ideales ni en las interpretaciones específicas sino en la forma concreta de hacer historia). Véase, por ejemplo, el modo en que Mornet mantiene diferenciadas las dimensiones ideológicas y las dimensiones políticas, allí donde Venturi se esfuerza por indagar el pasaje de una a otra.[27] Véase también la discusión con Bédarida en un congreso de 1953, cuando a la observación mornetiana acerca de que para pensar el siglo XVIII era necesario consultar los *pamphlets*, Venturi contestaba que sí, pero que no había que comenzar desde los textos sino desde las personas.[28] Sin embargo, es también razonable argumentar que el oficio del historiador y la crítica filológica de los textos, que fueron un punto de fuerza de Venturi, debió haberlos aprendido de algún lado y, es también razonable suponer que aquella escuela de estudios literarios, detrás de la cual estaba el nombre de Gustave Lanson, debía ser particularmente hábil en ella.[29] Por lo demás sorprende que inteligentes estudiosos no se hayan detenido en un profesor de Venturi en la Sorbona del cual dejó un cálido recuerdo: Georges Lefebvre ("cuánta sutil inteligencia que es difícil no llamar campesina, cuán superior sensatez se encierra

en cada una de sus observaciones, de su realista mirada sobre cada problema histórico que se le presente").[30] Ese retrato nos sugiere muchas cosas en torno al "*métier*" del historiador construido en una trama de comentarios, observaciones, críticas y ciertamente que, además de los estudios de las ideas franceses de los treinta, Venturi debería ser asociado a la gran tradición de estudios sobre la revolución francesa, al menos en su oficio erudito y "realista". Y quizás ello explica por qué Venturi tuvo tanto interés no sólo en hacer conocer a Lefebvre en Italia sino también en hacer publicar en italiano rápidamente (en 1946) el manuscrito de Bloch, *Apologie pour l'Histoire*.[31] Un texto que si contiene la genialidad de Bloch también puede ser visto como heredero de una rica tradición de ejercicio del oficio profesional. Y, mirando la introducción a su *Jeunesse de Diderot*, al señalar la preferencia otorgada en el libro al diálogo de este con sus contemporáneos, indicaba que "hemos preferido hacer una discusión de un texto de la época antes que valernos de la página de un crítico posterior". Observación que podría extraer de muchas partes pero que casi calcaba fielmente la célebre de Fustel de Coulanges. Más allá de influencias, legados o préstamos, italianos, franceses o habilidades propias, un balance razonable podría sugerir que en Venturi se combinaban de manera fecunda aquellos "impulsos" que procedían de su acción política y las incitaciones intelectuales del historicismo italiano con las dimensiones también francesas de un oficio del historiador en el que rayó a gran altura.

Ciertamente, la influencia de Rosselli parece haber sido determinante en orientar al joven historiador a buscar las raíces de su cultura política, y ello lo llevaba al siglo XVIII y a una relectura de la ilustración. No obstante, es bueno recordar que, en esa amenazante década de 1930, ese retorno a la ilustración era una sugerencia de muchos, cercanos a él (como Georges Friedmann o el mismo Mornet), o lejanos. De 1932 son *La filosofía de la ilustración* de Ernst Cassirer (que ya en los treinta Venturi había leído atentamente) y *The Heavenly City* de Carl Becker, dos obras de las cuales Venturi toma distancia en este libro. De 1933 es la *Historia de Europa* de Benedetto Croce, que acompañaba la reevaluación que en esa década de 1930 el es-

tudioso italiano realizaría de la ilustración, tomando distancia de aquella visión hostil que había dado de la misma en *Teoría e historia de la historiografía.*[32] Y por último un historiador precedentemente tan alejado de perspectivas cosmopolitas como Frederich Meinecke ¿no proponía en su *El historicismo y su génesis* (1936) una amplia apertura europea a la ilustración vista como el lugar en el que se entrelazaban los hilos que llevarían al "*Historismus*"?

En ese clima, los trabajos históricos del joven Venturi tendrían su signo particular. Nuevamente lo señaló en el prefacio a la primera edición de su *Diderot*: este no era para Venturi ni verdaderamente filosofo, ni un poeta: "era uno de de los más notables entre los hombres de su tiempo que supo dar un significado político al iluminismo francés". Había dejado una enorme obra que "no es una obra filosófica ni artísitca, es "una obra maestra práctica". Su libro quería ser la primera parte no de una historia filosófica ni de una historia literaria sino de una "historia política de Diderot".[33] En otros términos, podríamos decir, una historia política de las ideas que busca el momento creativo de estas, que es cuando se articulan en la práctica y en la acción política. Dicha historia tiene, desde luego, unos actores excluyentes: esas minorías intelectuales activas que son en la perspectiva de Venturi y de GL, lo vimos ya, las que impulsan las transformaciones históricas. La reconstrucción propuesta por Venturi de la juventud de Diderot está dominada por la indagación de la lenta ruptura con el ámbito de sus orígenes familiares, que sanciona el paso de un mundo de ideas, lecturas y escrituras a otro orientado hacia la acción práctica, de una posición más ambigua a otra de neta ruptura y confrontación con el Antiguo Régimen francés. Esos pasos no son, sin embargo, para Venturi simplemente los productos inevitables de una secuencia de lecturas prestigiosas, ni una sucesión de abstracciones (del deísmo al ateísmo, del escepticismo al materialismo) sino el resultado de aquellas lecturas –y no sólo de las prestigiosas sino también de las provenientes de ese submundo de pequeños escritores, que por otra parte habían sido atención privilegiada de Mornet– en la interacción con otras personas, con otros espacios sociales y

culturales. Y para estudiarlo, la obra de Shaftesbury era tan importante como los Archivos de la Bastilla.

El libro de Venturi tuvo dos recensiones importantes que a la altura de sus años le gustó recordar. Una era la de Lucien Febvre, que señalaba las características de un libro "*nourrissant*", nutritivo, que presentaba a un Diderot vivo. En consonancia con las ideas de Venturi, pero, a la vez, llevando agua para sus molinos, utilizaba la recensión favorable para seguir ajustando cuentas con otras formas de hacer historia. Así señalaba: "No es ni un trabajo de 'un historiador de la literatura' ni un trabajo de un 'historiador de la filosofía'. Es el trabajo de un hombre viviente sobre un portador de ideas vivientes".[34] La otra, igualmente elogiosa pero de muy distinto tenor, era la de Adolfo Omodeo en *La Critica*. Omodeo señalaba "la admirable riqueza erudita" del libro de Venturi que reposaba sobre fuentes muy diversas. Con agudeza remarcaba que "Venturi reconstruye para nosotros sustancialmente una historia religiosa, no obstante la apariencia ateísta del pensamiento de Diderot" y agregaba que todas las modificaciones del pensamiento de Diderot más que fases "de un pensamiento especulativo del tipo del de Spinoza eran fases de un mito vivido con fe" para dar la batalla de las luces. Culminaba auspiciando con "optimismo" que se hubiese inaugurado un nuevo ciclo de investigaciones que llevaba a una más adecuada interpretación del siglo de las luces.[35]

La otra obra en la que nos detendremos brevemente es la edición de Thomas y Venturi del *Vrai système* del monje benedictino Dom Deschamps (un personaje que aparece varias veces en *Utopía y reforma*). Ella muestra algunas otras características del Venturi historiador: su infatigable curiosidad erudita por la búsqueda de manuscritos inéditos y libros raros en archivos y bibliotecas (y su olfato para encontrarlos), su interés por las franjas del pensamiento radical en el siglo XVIII (también visible en su interés por Filippo Buonarroti o, sobre otro período, por Tommaso Campanella) y las relaciones entre ello y su propio presente. El hallazgo del manuscrito de Dom Deschamps que estaba en Poitiers (así como de otro inédito de Diderot entre los manuscritos existentes en la Biblioteca Nacional, también publicado por él) atrajo inmediatamente la

atención de Venturi. Bronisław Baczko ha recordado lo que Venturi escribió en el prefacio a la edición polaca del *Vrai système*:[36]

> Recuerdo todavía el estupor que me invadió mientras leía y transcribía en la Biblioteca Nacional de París, sus [de Deschamps] preciosos manuscritos provenientes de Poitiers: parecía ver desnuda, en todo su primitivismo, la base histórica y política del ideal político y social que dominaba el horizonte de los años entre las dos guerras mundiales […] el materialismo y el comunismo presentados sin disfraz y absolutamente sin pudor.

En lo que había un rasgo de época: finalmente el mismo Diderot servía por entonces a estudiosos soviéticos para presentarlo como el antecesor del materialismo y en Francia como un numen tutelar del Frente Popular. Desde luego, como Baczko ha señalado con insistencia, Venturi al igual que otros historiadores desconfiaba del *cliché* del precursor ("Un rol siempre sospechable", según el mismo Venturi escribiera): se trataba de restituir el verdadero rostro de Dom Deschamps. Ciertamente también, nunca estuvo Venturi demasiado interesado en indagar los "orígenes" del iluminismo (o del populismo ruso). Sin embargo, algo sugiere que si el iluminismo debía ser entendido en su época, y no desde sus antecedentes (la primacía de la acción concreta por sobre el linaje intelectual), algo también propendía en Venturi no solamente a plantearse preguntas sobre ese pasado desde su propio presente sino a buscar las raíces (si se prefiere no hablar de orígenes) de las ideas y los debates del siglo XX. Ellas estaban, en su perspectiva, en el siglo XVIII.

Llegados a este punto, es necesario abandonar al Venturi de sus años parisinos pero antes de hacerlo puede sugerirse al lector de este libro que él mismo indague acerca de cuántos ecos de la ideas forjadas en esa década de los treinta, cuánto el modulo historiográfico de Venturi (en la expresión de Galasso), esbozado entonces, está todavía presente en *Utopía y reforma.*

DE LA GUERRA A LA POSGUERRA

Con la derrota francesa de junio de 1940, Venturi, al igual que otros de sus compañeros de GL, decidió moverse de París a Marsella, para luego salir de Francia. Venturi, que ya desde 1936 vivía autónomamente de su padre, en un departamento en la pequeña Plaza Furstenberg, donde existía otra tertulia nocturna de antifascistas,[37] decidió dirigirse hacia los Estados Unidos, lugar al que se había trasladado su padre en 1939. Al atravesar España hacia Portugal, en septiembre de 1940, las contingencias volvieron a influir en la vida de Venturi: fue detenido por la policía franquista y encarcelado en condiciones inhumanas durante cinco meses. Paradojalmente vino en su auxilio el régimen fascista, que solicitó su extradición. Al ser interrogado por la policía política en la cuestura de Turín, Venturi declaró (o los funcionarios fascistas escribieron): "Admito que mi actividad de estudioso en Francia ha tenido carácter político al echar luz sobre los orígenes y los hombres que son considerados los precursores de los regímenes democráticos".[38] El fascismo lo envió confinado a Avigliano, en Basilicata, y allí permanecería hasta julio de 1943.

Entre mayo de 1940 (último artículo en *Giustizia e Libertà*) y septiembre de 1943 (primer artículo en *Quaderni d'Italia Libera*) no se consigna ningún artículo histórico o político de Venturi. No fueron, sin embargo, años perdidos en ninguno de los dos terrenos. En el "*confino*" leyó mucho, como señala en una carta a su padre desde Avigliano (y entre esas lecturas le impresionó *Gli eretici italiani del Cinquecento* de Delio Cantimori). Por otra parte, como indica en la misma carta, incluso en las prisiones franquistas logró leer a Francisco de Quevedo y otros escritores españoles.[39] Asimismo, aprovechó para estudiar otros idiomas y para traducir (probablemente por encargo de Einaudi) *Auch eine Philosophie der Geschichte* de Herder. Igualmente importantes los contactos que entabló con el mundo cultural de Turín, a partir de un permiso de salida otorgado por el régimen en 1942, que utilizó para viajar a esa ciudad. Venturi, que a mediados de ese año había adherido a la creación del clandestino Partito

d'Azione (heterogéneo movimiento político en el que confluían los miembros de GL, los republicanos, antiguos seguidores de la Unione Democratica Nazionale de Giovanni Amendola y destacados intelectuales de área croceana, como Guido de Ruggiero y Adolfo Omodeo) se vinculó inmediatamente con el mundo de los intelectuales antifascistas. Esos lazos fructificaron luego de su salida del "*confino*", ya que se instaló en Turín, comenzó a trabajar de forma más estable en la editorial Einaudi (gracias a la mediación de Leone Ginzburg) e inició una activa militancia en la Resistencia.

En septiembre de 1943 reaparecen con distintos pseudónimos sus artículos políticos en publicaciones clandestinas del Partito d'Azione (*Quaderni dell'Italia Libera, Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà* y, luego de la caída definitiva del régimen, en el diario turinés de ese mismo partido, *GL*, del que sería director). Hasta diciembre de 1945, con una excepción, todas sus publicaciones son políticas, no académicas, casi como una señal de que Venturi parece decantarse hacia ese terreno. Sin embargo, en 1946 reaparecen sus trabajos históricos (en paralelo con los político-ideológicos) y ellos signan ahora una tendencia definitiva. En abril de 1946 el periódico dirigido por Venturi anuncia su cierre con un artículo de su director, titulado "Autocritica". Una autocrítica, a decir verdad, poco profunda: el fracaso de *GL* para Venturi, que es también el fracaso del Partito d'Azione en tanto que partido, se debe, en el fondo, a que "si hoy debemos cesar la publicación del periódico es también porque nos hemos negado a ser diferentes de aquello que eramos".[40] Inmediatamente después, en junio de 1946, las elecciones para la Asamblea Constituyente señalaban los límites del Partito d'Azione: ya escindido, obtuvo el 1,45% de los votos a escala nacional, no sólo muy lejos de los partidos de masas, la Democracia Cristiana, los socialistas y los comunistas, sino incluso de una fuerza apenas nacida y cuyos postulados eran antitéticos del Partito d'Azione, el Fronte dell'Uomo Qualunque, que logró el 5,30% de los votos. La diáspora de un partido que había buscado infructuosamente una tercera vía, entre el capitalismo liberal y el comunismo colectivista de tipo soviético, comenzó de inmediato y, aunque como

experiencia de cinco años no puede no verse como un fracaso político, muchos de sus intelectuales lograrían ocupar luego lugares relevantes en otros partidos, en el periodismo, en la cultura o, como Venturi, en la academia.[41] Casi como confirmación de que esas minorías activas de intelectuales tenían todavía un partido por jugar.

Hacia fines de ese mismo año, Venturi recibió una invitación de Manlio Brosio, designado embajador italiano en Moscú, para acompañarlo como agregado cultural.[42] Decidió aceptarla, y entre 1947 y 1950 ocuparía ese puesto. Aunque pueden encontrarse muchos argumentos para esa decisión que lo alejaba de Italia, desde la necesidad de un trabajo estable (en mayo de 1946 había escrito a Giulio Einaudi para proponerle reincorporarse a la editorial) hasta la posibilidad de volver a un mundo que tanto le atraía intelectualmente, es difícil no vincularla también con una decepción política. Esa decisión orientará sus pasos posteriores. A su regreso en Italia, vencedor de un concurso universitario, asumió su cargo de "libre docente" de Historia Medieval y Moderna en la Universidad de Cagliari, para luego trasladarse a la de Génova (1955-1958) y recalar finalmente en Turín como profesor de Historia Moderna (1958-1984). Aunque siguió asumiendo algunos compromisos políticos, acompañando a sus amigos y aunque sus escritos políticos siguieron apareciendo esporádicamente, ya la política directa ocupó un lugar cada vez más marginal.

No se hará aquí una exploración de los artículos políticos de Venturi de este período, tanto más complejo que el precedente. Baste señalar que en ellos reaparecen viejos temas, como la revolución democrática, la transformación de la economía y de la sociedad, el acendrado laicismo, la propuesta de un nuevo horizonte en el que finalmente convergieran liberalismo y socialismo, la idea de que, una vez más, la revolución fuese europea y no sólo italiana. Un socialismo que no debía partir ni del economicismo, ni de la planificación tecnocrática, ni de una sola clase, en el marco de una fuerte crítica a la deriva, según él errónea, que el marxismo había impuesto a una tradición más antigua y más rica (y sin embargo, como vimos, Venturi seguía creyendo en la posi-

bilidad de que la Unión Soviética, que pese a todo había logrado "grandiosos resultados", evolucionase hacia una nueva situación), un socialismo que debía poner en el centro de una "democracia progresiva" la política. Quizás el elemento mayor de novedad era el énfasis en el federalismo europeo, en línea con las afirmaciones de Altiero Spinelli, su cuñado y uno de los padres intelectuales de la Unión Europea. Todo ello iba acompañado por una posición política muy radical en la acción y que es difícil no llamar "jacobina" (aunque Venturi nunca defendió ni tuvo admiración por el jacobinismo).[43]

A la hora de dejar al Venturi político surge la pregunta acerca de cuál fue el papel de la política en su experiencia de vida y de que manera ella influyó en el historiador. La primera impresión es que la política y la historia fueron durante quince años dos caminos paralelos. Al lado de la actividad política, se encuentra siempre a Venturi con libros y papeles antiguos, en archivos, en bibliotecas, incluso durante el "*confino*". Así lo retratan pequeñas instantáneas, en París, en Toulouse en 1940, poco antes de expatriarse o en Moscú, durante sus años de residencia diplomática. Al observar la correspondencia con su amigo Leo Valiani, se percibe también, inmediatamente, que los problemas de la política del día a día (y una aguda perspectiva para mirarlos) es tanto más notorio en su amigo triestino que en él mismo. Repasando sus escritos políticos, es visible un aire doctrinario y una propensión a vincular el análisis político con cuestiones filosóficas e históricas, a la vez que con perspectivas morales y utópicas. Ciertamente también su temperamento era menos político que el de varios de sus amigos, como Valiani o Garosci. Sin embargo, en una generación que, sobre todo en Italia, tuvo muchos historiadores vinculados no sólo con la política, sino con ese tipo de acción política, es innegable que esa experiencia dejó un sedimento perdurable en él.[44] Un sedimento de realismo, de percepción de los problemas del poder y de la política que, quizás con la excepción de su mirada sobre Rusia, lo alejaba de aquel "ingenuo voluntario" que su amigo Valiani indicaba en un destacado intelectual como Piero Calamandrei, el director de *Il Ponte* (en la que todos ellos colaborarían durante la segunda posguerra),

como parte de aquellos que no habían tenido una experiencia directa en ese tipo de acción política y no en otra.[45]

En 1946 aparece su libro sobre *Los orígenes de la Enciclopedia.*[46] No era una investigación nueva, sino una secuela de sus fructíferos años parisinos: el manuscrito debía estar avanzado en 1940. Ciertamente la imagen de la ilustración francesa, si se la contempla desde la empresa de la *Enciclopedia,* es aquí más rica que en su libro previo sobre Diderot.[47] La figura de este y de su obra mayor es indagada desde focos complementarios al de su mayor impulsor. En primer lugar, desde sus dificultades y contingencias como empresa editorial, subsiguientemente desde el reclutamiento de los colaboradores, en especial de aquellos que tenían que afrontar los argumentos teológicos y religiosos. Aparecen así pequeños retratos (en los que Venturi era un maestro) de los numerosos y sucesivos participantes de la empresa en esa y en otras materias. Luego emerge la figura de D'Alembert, cuyas diferencias con Diderot Venturi explora cuidadosamente, de aquellas de estilo, y de temperamento, a las de estrategia. Un D'Alembert más rígido en sus relaciones con las instituciones pero a su vez más dispuesto a ver a la *Enciclopedia* y a la labor de los filósofos como paralela a la de los poderes del *ancien régime,* más científico ("positivista") que político (y como anota Venturi, no sería casual que fuese el primero de los *philosophes* en llegar a miembro de la Académie Française). Un Diderot, en cambio, más flexible, más astuto en la acción pero a la vez más consecuente y más radical, utopista en sus formulaciones, que por debajo de las formas presentaba los argumentos disruptores hacia el antiguo régimen. Ese rico contraste entre los dos directores, los editores y los autores culmina en el notable capítulo quinto, que indaga la crisis de 1752. Allí Venturi analiza con fineza (y, se podría decir, con realismo) las relaciones entre la *Enciclopedia* y sus contradictores, los jesuitas en primer lugar, desde luego, pero también otras instituciones francesas y el mismo poder central. En ese marco, el éxito (o, mejor, la posibilidad de existir) de la *Enciclopedia* es el resultado de muchos factores, que hacen complejo el juego político y reflejan las debilidades del poder monárquico: el surgimiento de una opinión pública y de

un pueblo parisino amenazante pero también, y sobre todo, de aquellos conflictos que afectan hacia mediados del siglo XVIII a las estructuras portantes: de los conflictos entre la iglesia y la monarquía a los de esta con el parlamento a las tensiones y diferencias entre ministros, académicos y funcionarios. El balance resultante, producto de una indagación minuciosa, disuelve una dicotomía sencilla que opondría al partido de los filósofos con la "autoridad política" (para usar la expresión de una voz clave de la *Enciclopedia*, escrita por Diderot). Ciertamente, se trata de una indagación sobre la ilustración francesa, no sobre aquella europea (como era también la *Jeunesse*), y que incluso se construye desde una reflexión sobre la singularidad francesa, un lugar en la cual la experiencia del despotismo ilustrado, de la alianza entre el poder y los *philosophes* ya no era posible. Excepcionalidad y, si se quiere, prioridad francesa. En este sentido y en otros, *Los orígenes de la Enciclopedia* puede verse como la culminación de un ciclo en los estudios de Venturi sobre la ilustración.

Como se señaló, en 1947 Venturi reside en Moscú como agregado cultural. Según muestra aquella parte de la correspondencia que ha sido publicada, interesantísima sobre los debates intelectuales en la Rusia de entonces, Venturi no tiene al inicio planes historiográficos claros. Se trata de conocer lo mejor posible la Unión Soviética, promover la difusión de los libros italianos en Rusia (pero también la producción rusa en Italia), impulsar el intercambio de revistas de historia, leer mucho, asistir a conferencias (intenta asimismo inscribirse en los cursos de historia de la Universidad pero se le niega el permiso), aprovechar las bibliotecas (sobre todo la mayor de ellas, la "Lenin") y de escribir "un ágil volumen sobre el siglo XVIII ruso".[48] Poco luego indica otro plan, una investigación sobre las teorías económicas en Rusia, confrontándolas con la realidad, y poco luego otro, "escribir algunos grandes tomos sobre la Europa de la ilustración en su conjunto".[49] Las oscilaciones continúan, pero ya hacia noviembre parecían decantarse en tres proyectos, uno de largo plazo ("una gran tentación"), una mirada de conjunto sobre el siglo XVIII europeo, y otros dos de corto: un estudio sobre la historio-

grafía soviética y otro sobre el movimiento democrático ruso del siglo XIX y principios del XX.[50] De todos modos, será recién más de un año después de su arribo a Moscú cuando surja, con ambiciones modestas, el plan de "escribir un libro, tal vez sólo una crónica, sobre el populismo ruso [...] del período de la liberación de los campesinos a 1884".[51] Hesitaciones que se recuerdan aquí para indicar hasta qué punto la trayectoria historiográfica de Venturi, como la de tantos otros, estuvo signada por oscilaciones, dudas, incertidumbres, que una límpida y lineal trayectoria de lo que hizo no lograría percibir.

La correspondencia desde Moscú contiene aquí y allá muchos indicios que pueden explicar la elección de Venturi. La primera constatación era que Rusia y su cultura eran plena y solamente europeas ("desafío a cualquiera a encontrar siquiera media idea expresada en ruso, de dos siglos a esta parte, que no sea europea, incluso demasiado europea"). Afirmación que se dirigía no sólo contra aquellos que en Occidente insistían en la opinión contraria sino también contra el pensamiento oficial soviético, no menos orientado hacia la defensa nacionalista del carácter autóctono, originario, de todo el pensamiento y la cultura rusa (incluido el mismo marxismo al que se suprimía toda la herencia idealista alemana). Como se sabe, ese gran libro que es *El populismo ruso* (editado primero por Einaudi en 1952) es, para Venturi, la historia de un movimiento político y de ideas que constituye "una página de historia del movimiento socialista europeo".[52] La segunda era que había que hacer todo lo posible para ayudar al pensamiento soviético a abrirse a un diálogo con el exterior, y como buen iluminista Venturi creía que los libros y los debates de ideas eran un primer camino necesario. Nuevamente aquí puede argumentarse que los impulsos venturianos no provienen de la historiografía sino de la cultura y la política (en un sentido ideológico, no de política práctica). Sin embargo, es evidente que ello no es suficiente: otros motivos coadyuvan a su decisión. Ante todo, la disponibilidad de fuentes, ya que "en los últimos treinta años se ha publicado una enorme cantidad de memorias, diarios y documentos sobre el populismo (*narodničestvo*). Si contase con el tiempo de leerlos y sobre todo si lograse encontrar-

los aunque han más o menos pasado a una semiclandestinidad, podría salir algo interesante". Por lo demás, según Venturi, los problemas que el populismo ruso había planteado estaban todavía "presentes y vivos" en la realidad soviética, pese a la coraza marxista. Nuevamente aquí aparecen algunas ideas centrales del pensamiento histórico de Venturi y de su forma de hacer historia: la búsqueda en el pasado de las raíces de las tradiciones políticas contemporáneas, en la certeza de que en ellas había muchas más aberturas, muchas más posibilidades incumplidas que lo que parecerían sugerir las realizaciones concretas posteriores y los pensamientos "oficiales" en torno a ellas. Podría agregarse que la historia de los populistas, al igual que la de aquellos iluministas radicales (o, en *Utopía y reforma,* los republicanos ingleses) que le habían interesado, era una historia de minorías intelectuales activas destinadas a ser aparentemente "vencidas", o mejor marginadas, pero capaces de reaparecer luego en otros contextos posteriores. Debe observarse, finalmente, que Venturi se esfuerza aquí (como lo hará en sus sucesivos estudios sobre el iluminismo) por mantener unidos como problema y como objeto de estudio a figuras y movimientos muy heterogéneos entre sí.[53]

El populismo ruso, libro cuyo contenido no indagaremos aquí, cumplió, hasta donde puede cumplirlo un erudito libro de historia, un papel en esos años de la guerra fría e inició un diálogo-polémica con los historiadores soviéticos, destinado a proseguir.[54] Situó además a su autor en un lugar visible en el contexto de la historiografía internacional y no sólo ya en la franco-italiana.

VENTURI, HISTORIADOR ACADÉMICO

Al retornar a Italia para comenzar una carrera académica formal en la Universidad de Cagliari, Venturi llevaba consigo una decepción plena respecto de la experiencia soviética, aunque conservase la esperanza en el socialismo y en la posibilidad de

un cambio de rumbo de aquella. Sin embargo, la posibilidad de comunicar esas vivencias en público y no en privado sería bien dificultosa, en el contexto de una situación política italiana muy exasperada, como quedó demostrado en discusiones con amigos cercanos que argumentaban que esas críticas ayudarían a las fuerzas reaccionarias.[55] Con todo, Venturi no dejó de operar en esa disputa cultural, en el seno de las tradiciones de matriz antifascista, y lo hizo de un modo indirecto (es decir, historiográfico) que sería desde entonces muy suyo. Si esa inserción supletoria, para entonces en las disputas académicas (sólo plenamente apreciadas por aquellos que han vivido siempre o nada más que dentro de ellas), era satisfactoria o no para Venturi, siempre será difícil saberlo. Sin embargo, ya el mismo *Populismo ruso* indicaba ese camino y no dejaron de notarlo los comunistas italianos. Giuseppe Berti realizó una larga crítica del libro en *Rinascita* en 1952, a la que se podría agregar la que luego haría Renzo De Felice (todavía comunista) a sus artículos sobre el siglo XVIII en *Società*.[56] Conflictos que, desde luego, no pueden atribuirse a una matriz simplemente política, ya que indicaban dos formas de hacer o pensar la historia: o desde los impulsos de la política o desde una ortodoxia de partido que además tomaba como referencia una teoría social que debía explicarlo todo. De todos modos, podría proponerse la hipótesis de que esas relaciones de Venturi con el mundo comunista adquirían dos modulaciones diferentes en dos ámbitos distintos, ya fuese en Turín o en el resto de Italia. En la editorial Einaudi, donde sería en los años cincuenta uno de los asesores principales, la cohabitación con los "primos" comunistas parece haber sido menos áspera que en otros ámbitos italianos, y Venturi pudo impulsar muchas iniciativas historiográficas que, si no iban explícitamente contra la ortodoxia comunista al respecto, la diluían fuertemente. Puede haber contribuido a ello el método complejo de decisiones (una *concordia discors,* según ha sido llamada), o la presencia como interlocutor de un Cantimori crecientemente desafecto a ortodoxias, o bien las características específicas de la sociabilidad intelectual de la editorial (y la sociedad) turinesa articulada en torno a lazos y solidaridades interpersonales fuertes. Bien dife-

rente sería por entonces la situación dentro de otros ámbitos, como en Milán en la Fondazione Feltrinelli, y también lo sería en la principal publicación periódica de historia en Italia, la *Rivista Storica Italiana*, de la que Venturi sería nombrado director responsable, en 1959, al enfermar Federico Chabod, que fallecería al año siguiente.

Dejemos por el momento aquí al Venturi organizador cultural y volvamos al historiador y sus obras. La experiencia soviética parece haber dejado diferentes huellas en él. Temáticamente, sin abandonar del todo sus preocupaciones por los populistas rusos, se inclinó hacia un retorno pleno al siglo XVIII italiano.[57] Conceptualmente podría decirse, con una fórmula esquemática, que en Rusia Venturi descubrió o consolidó la idea de Europa no como perspectiva política (ya presente antes) sino como horizonte historiográfico. Era a esta escala (y más aún luego a escala atlántica), no a la nacional como debían pensarse los grandes problemas históricos que le interesaban. De ello da cuenta la importante relación que en 1953 Venturi presentó, en Florencia, durante el XXXII Congreso di Storia del Risorgimento, titulada "La circolazione delle idee"[58] (que quizás algo debiera a Tocqueville). Retomando el debate acerca del carácter importado o autónomo del espíritu reformador del *Risorgimento* italiano, Venturi recuperaba reflexiones suyas precedentes de 1938, en las que había ya criticado sea la idea de "influencia" sea la de "originalidad", pero colocándolas en un nuevo plano. Ante todo en la afirmación de que "la gran fuerza del siglo de las luces estaba en su cosmopolitismo, que simplificaba las palabras hasta hacerlas comprensibles en toda Europa" y desde allí creaba una "mentalidad" compartida. Cierto, se trataba siempre de aquellas minorías ilustradas, y era la atención privilegiada otorgada a ellas lo que le permitía a Venturi afirmar que "la Italia cosmopolita del siglo XVIII había sido vivir en un nivel de civilización tan alto que no merecía el error histórico de una confrontación con la Italia nacional del siglo XIX". Todo el problema radicaba en pensar las relaciones que establecía cada centro de la península con el mundo común de las luces. En cualquier caso, esa vinculación permitía pen-

sar como una unidad el iluminismo pero a la vez descentrarlo del faro irradiador francés. Se trataba, finalmente, de cómo en cada contexto específico ese clima común adquiría una formulación diferente, en relación con realidades culturales y sociales que también lo eran. Un iluminismo pero muchos contextos, y estos explicaban que mientras en Francia los filósofos eran una corriente política o un partido, en los distintos centros italianos, de Milán a Nápoles, eran una "clase dirigente iluminada". Con eficacia, Venturi se preguntaba si se podía imaginar a Rousseau o Diderot como funcionarios o, inversamente, a Verri o Beccaria como miembros de una secta de conjurados. De esa sustancial diferencia surgía para Venturi que los "mayores frutos teóricos del reformismo italiano no están en la teoría política sino "en las discusiones sobre la legislación civil y penal y en el estudio de la economía". Casi un contrapunto entre "utopía" y "reforma". La primera intentaba cambiar el orden existente, la segunda lo aceptaba para reformarlo: su perspectiva no era la revolución sino la constitución. Seguramente, muchas veces, el impulso podía provenir de París pero era recibido, readaptado, mezclado eclécticamente en las realidades italianas y volvía desde allí transformado para actuar en el centro emisor, donde nuevamente era debatido y "usado" para los más diferentes fines. Y aquí el caso de Beccaria, en el que tanto se detiene este libro, le parece ejemplar: "Un estudio sobre Beccaria en Europa nos permitiría tocar uno tras otro todos los centros del iluminismo". De este modo, la circulación de las ideas pero también de los hombres ("retornar a los hombres concretos y a la relación de las ideas con las necesidades reales") permitía postular la unidad de la ilustración como objeto de estudio, pero a la vez los contextos permitían pensar las diferencias. Por lo demás esa descentralización le permitía a Venturi otorgar un lugar relevante a las "periferias": "la tempestad revolucionaria no comenzó en el centro de la Europa de las luces sino, por así decir, en sus márgenes: Córcega, colonias americanas y, en el oriente, revuelta de Pugachov y Polonia". Casi podría afirmarse que en este artículo está el programa metodológico que sustenta este libro quince años posterior.

La apuesta hacia el cosmopolitismo a través de la temática de la circulación de las ideas fue declinada por Venturi tanto en sus trabajos de historiador cuanto en aquellos otros que se orientaban a una batalla en pos de reorientar a la historiografía italiana. Los primeros, se señaló ya, ponían su acento en los ilustrados italianos en el siglo XVIII: primero los septentrionales (lombardos, piamonteses y toscanos); luego, al menos desde 1959, los meridionales. Ese retorno a los ilustrados italianos es, sin embargo, aparente ya que a Venturi le interesa explorar no sólo a ellos sino toda la circulación que hacia ellos y desde ellos se produce con otras ideas y con otros intelectuales europeos, no exclusivamente europeos. Un problema de recepciones cruzadas. Cuatro puntos fundamentales, en parte ya vistos, articulaban su análisis. El primero era la idea de pensar el siglo XVIII en sí mismo y no en función de sus desarrollos posteriores; pero, como ya observamos, ¿si el siglo XVIII no tenía algo que ver con el siglo XX, para qué estudiarlo? Pregunta sobre las relaciones entre presente del historiador y pasado estudiado en sí mismo a la que da una respuesta en *Utopía y reforma*, que el lector juzgará. En realidad, en ese entonces, el argumento de Venturi era, sobre todo, que el siglo XVIII no tenía que ser pensado en función del *Risorgimento* (así como el siglo XVIII francés no tenía que ser pensado en función de la Revolución). El segundo era que ese siglo XVIII peninsular sólo era comprensible si indagado en un contexto europeo y no italiano (lo que lo llevaba a nuevas invectivas antinacionalistas). El tercero es que esas ideas no surgían por sí mismas sino a partir de una reflexión sobre realidades concretas que se aspiraba a modificar pero también en relación con intereses concretos y específicos de sus autores[59] (pero incluso a veces con sus sentimientos, he ahí el ejemplo de Beccaria). El cuarto es que esa circulación no era de puras ideas, que no se sabe cómo se relacionan con otras más allá de genealogías formalistas (como en la *Ideengeschichte* alemana), sino de relaciones establecidas a través de vínculos concretos, contactos personales y epistolares, viajes, recensiones, traducciones, reediciones.[60] Era también una circulación de modelos políticos concretos que estaban más allá de las propias fronteras y no simplemente lec-

turas, tema en el que se detendrá largamente *Utopía y reforma*. Por otra parte, en especial al concentrarse en los reformadores meridionales, Venturi entraba en un mundo que no era el de la utopía sino el de las reformas, en el contexto de una percepción por parte de sus actores de la cuestión del "atraso" (que se construía en relación comparativa con otras realidades contemporáneas) y ello lo llevaba tanto hacia problemas como hacia ámbitos de circulación diferentes a los que, por poner un ejemplo al que dedicó mucha atención, lo había llevado el itinerario de Beccaria (que se sigue y se reseña en este libro). Esos fundamentales estudios lo ponían además en contacto con figuras que lo obligaban a dilatar la noción misma de que era un "iluminista", hasta un punto que, como se ha señalado, parece coincidir a veces con otra más amplia: la de "reformador".[61]

Proyecto de una enorme ambición y no pocos problemas heurísticos, ya que obligaba a Venturi a explorar desde el espejo de los iluministas italianos a numerosos ámbitos intelectuales diferentes. Dificultades aún mayores si se consideran las estrategias de búsqueda bastante artesanales que parece usar Venturi (al igual que los hombres de su generación) para suplir las carencias de los repositorios italianos de las que insistentemente se lamentaba.[62] Veamos un solo ejemplo concreto, Antonio Genovesi, cuyos escritos Venturi editó con una medulosa introducción en 1962, y limitémonos al Genovesi "economista". Era claro que en la formación económica del que fue primer profesor en absoluto de una cátedra que podría haberse llamado de economía política (y que se llamó de "*commercio e meccanica*") debía buscarse en otros ámbitos más allá de Italia. Como Venturi señaló, en ese entonces, según su orden de importancia, en España, en Francia y en Inglaterra. Y así veremos a Venturi reconstruir el itinerario que lleva a Genovesi hacia Uztáriz y Ulloa (en traducciones francesas) y de allí a los franceses, a los ingleses y hasta a David Hume (y por detrás de ellos, los escoceses, todavía en penumbras) para luego volver a explorar el camino que lleva ahora a los escritos de Genovesi hasta Alemania y hasta la misma península ibérica y desde allí hasta el mundo iberoamericano.[63] La introducción de Venturi termina en "uno de los fundadores

de la República Argentina, Manuel Belgrano que reconoció en él [Genovesi] uno de sus maestros".[64] Beccaria lo había llevado hasta Rusia, Genovesi hasta la lejana América del Sur. Ciertamente, no todos los anillos de esa cadena –que Venturi reforzaría y complejizaría en trabajos posteriores– eran igualmente sólidos; a menudo dependían de referencias parciales e historiográficamente inseguras. Sin embargo, el cuadro de conjunto conserva su plena validez. Hace muchos años, Vittorio Giuntella, el ya fallecido profesor de la Universidad de Roma, me habló de Venturi como del hombre que había "leído todo", y al escribir este texto descubrí que Michael Confino remite a la misma imagen. Desde luego Venturi, uno de los mayores eruditos del siglo XX, no lo había leído todo (y, claro está, no hubiera podido hacerlo) pero con lo mucho que había leído pudo reunir los elementos para presentar un persuasivo cuadro de conjunto de la ilustración europea.

La lectura del iluminismo italiano proponía otros problemas a Venturi a la hora de dar dinamismo temporal a sus estudios. Es decir: el problema de la periodización y junto con él, si se quiere, los ritmos de las ideas en el siglo XVIII.[65] Dos ambiciosas iniciativas surgían aquí: la búsqueda de un ritmo común para la ilustración en su conjunto (admitiendo las dificultades para ello) y la posibilidad de proponer un paralelismo (no una correlación estrecha) con aquellas oscilaciones de la economía francesa que había señalado Ernest Labrousse. Con todo, como el mismo Venturi se preguntaría, propenso a afirmar que sí, ¿hasta qué punto las tendencias francesas eran extrapolables al conjunto europeo? Discusión que está incluida en el capítulo quinto de este libro.

La circulación de las ideas (o de las ideas y las mercaderías, como también dijo) era para Venturi no sólo un problema histórico sino también uno historiográfico. Ya no daba sus batallas políticas pero sí daba sus batallas historiográficas. Desde la *Rivista Storica Italiana* –de la que Venturi sería director durante veinticinco años (desde 1959 hasta 1994)– podía plasmar sus propias ideas (y las de sus amigos) en un intento por modelar nuevas características en la historiografía italiana, ejercitando

una activa estrategia cultural. Como ha sido señalado, Venturi apostaba por una internacionalización de la historiografía italiana (otro modo de circulación de las ideas). Eso podía lograrse con una apertura temática (y aquí la historia económica ocuparía un lugar no irrelevante) y con una firme apertura a colaboradores extranjeros (además, claro está, de sus propuestas de traducciones de autores extranjeros, en que la predilección por los historiadores franceses cedió paso con el tiempo a aquella por los ingleses). Empero, esa operación cosmopolita encubría otros propósitos: la marginación de otras tradiciones italianas de las que estaba historiográfica y políticamente distanciado, la comunista y la católica,[66] y a la vez un redimensionamiento del historicismo croceano en sus distintas vertientes. Seguramente Venturi se sentía identificado con la afirmación de Arnaldo Momigliano, que decía encontrarse “aprisionado” entre “marxistas ignorantes y croceanos satisfechos de sí mismos”.[67] Observación no menor, si se considera la enorme presencia de Momigliano (cuarenta y dos colaboraciones entre 1959 y 1987), que junto con la del propio Venturi (cuarenta y ocho colaboraciones entre 1959 y 1990) domina la producción de la revista.[68] Por supuesto que los números en bruto pueden dar una imagen excesivamente simplificada u obvia del problema (Venturi lo hubiera señalado) pero son un indicador a tener en cuenta si no se olvida que había muchos historiadores más ocasionales que procedían de otros lugares (incluidos algunos católicos y algunos comunistas).[69] De todos modos, si la compulsa de los índices muestra el éxito de la operación de redimensionar otras tradiciones historiográficas, quedan dudas acerca del éxito en el esfuerzo cosmopolita. Ciertamente, con relación al período precedente, la apertura es significativa pero lo es menos en términos absolutos[70] (y el mismo Venturi era consciente, en carta a Valiani, de la dificultad para lograr colaboraciones extranjeras para una revista en italiano).

En cualquier caso, la revista mostró una significativa apertura hacia el mundo ruso (debates entre historiadores italianos y soviéticos se desarrollaron en tres números de la revista entre 1962 y 1964) y hacia el mundo anglosajón; y un colaborador

frecuente, Gerschenkron (seis), a su modo, reunía ambos mundos. Tanto menor la presencia francesa y del mundo historiográfico en torno a *Annales*, aunque no desdeñable si se mira el problema desde perspectivas indirectas, que eran otra forma de "circulación de las ideas". Efectivamente, entre las aperturas de la revista venturiana al exterior, un espacio no desdeñable lo ocupa el mundo iberoamericano.[71] Todos los colaboradores de ese origen estaban a su vez estrechamente vinculados con Ruggiero Romano y, en su gran mayoría, por su intermedio, con las distintas "estaciones" de *Annales*. De ese modo, Romano desempeñaba un papel de mediador hacia América Latina, a la vez, de *Annales* y de la *Rivista Storica Italiana*. Asimismo, con algunas excepciones, la mayoría de ellos se habían formado en contacto más o menos próximo con el grupo de "Historia social" que encabezaba José Luis Romero en Buenos Aires. Y por último, ¿no era el mismo Romano un puente de conexión entre *Annales* y el mundo de la revista, en especial en el terreno de la historia económica?

Las cosas transcurrieron de manera diferente a como la generación historiográfica de Venturi podía imaginar a comienzos de los años sesenta. En los últimos años de esa década se hizo visible la fuerte protesta universitaria que suele englobarse bajo el nombre de "el 68" y que incluía tanto a jóvenes historiadores como a estudiantes. Era una protesta de minorías activas, que cuestionaban no solamente a la autoridad sino también a los presupuestos historiográficos y culturales de la generación venturiana. El programa del curso de Historia Moderna de Venturi en la Universidad de Turín de 1968-1969 muestra que se había creado una cátedra "paralela" con un programa radicalmente diferente al suyo que ese año desarrollaba el tema "Genovesi e l'età sua" [Genovesi y su era].[72] A diferencia de otros colegas, Venturi no quiso llegar a ningún pacto con aquellos jóvenes, de quienes dejó imágenes lapidarias.[73] Difícilmente pudiera encontrar puntos de encuentro con el "anarco-hedonismo" (en la feliz expresión de Lanaro) que caracterizó a amplias franjas de ese movimiento. A mediados de 1968, ante posiciones públicas de Giulio Einaudi a favor de la protesta, Venturi decidió dejar

de participar del comité editorial de esa casa. No fue el único: Momigliano, desde la distancia, decidió dejar por completo de colaborar con Einaudi.[74]

Si la vida académica italiana le daba a Venturi sinsabores (que quizás puedan percibirse en el tono ásperamente polémico de la introducción de este libro), los compensaba el cada vez mayor reconocimiento internacional. Aquellos no doblegaron tampoco su increíble capacidad de trabajo. En 1969, poco antes de este libro aparecía el que sería el primer volumen de su monumental *Settecento riformatore*; y algunos autores han visto en *Utopía y reforma* no tanto el punto de llegada de una trayectoria, sino el programa de esa obra monumental que Venturi desarrollaría en numerosos volúmenes sucesivos.[75] En la "Prefazione" a *Settecento riformatore*, además de la reaparición de sus viejos temas, contra la historia filosófica y la historia literaria, contra la idea de que "un esquema teórico, incluso justo, resuelva un problema de investigación histórica", contra la situación de archivos y bibliotecas en Italia ("Somos el único país civil que no posee una biblioteca nacional" digna de ese nombre y las que existen "son a veces de tan difícil acceso como la Biblioteca de Babilonia de Borges"), aparecen otros, a favor de los avances en la historia económica (que desde otro lugar enriquecían el estudio del siglo XVIII) y sobre todo, concluyendo, a favor de una Universidad "que puede y debe ser reformada y transformada, no impugnada y destruida".[76]

Al acompañar con este texto la presentación de la traducción castellana de *Utopia e riforma*, hemos tratado de seguir el itinerario personal, político, intelectual e historiográfico de Venturi, que precede a este libro y cuyos presupuestos estaban, creemos, ya delineados a principios de los años sesenta si no desde antes. Como están en él más de treinta años de investigaciones incansables sobre ese tema, la propuesta de aquel itinerario se ha hecho en la creencia de que podría ayudar a enriquecer la lectura de un libro en el que justamente se cimentó el prestigio internacional del autor en el estudio de la ilustración. Un libro que durante los treinta y cinco años pasados desde su primera edición encontró, como todo libro, admiraciones, consensos y críticas, ciclos, pero

que todavía hoy es una referencia imprescindible en su campo. No es el caso de detenernos en ellos aquí sino solamente llamar la atención sobre una cuestión general y algunos pocos temas en discusión.

La cuestión general es que Venturi eligió una aproximación al problema de la ilustración dándole una prioridad a las ideas en relación con la acción política concreta, por sobre las grandes construcciones teóricas o estéticas; a las minorías activas y en general a los individuos y sus grupos de sociabilidad concretos, por sobre las "clases populares", los grandes conglomerados sociales o las determinaciones económicas. Una apuesta por una perspectiva cualitativa, "individualizadora" y no por el modelo "ciencias sociales" entonces tan en alza. Situó en el centro la política y no las ideas puras, las propuestas más que su impacto. Nada hay por dilucidar aquí, no sólo porque al fin y al cabo deben hacerse elecciones, y todas implican ganancias y pérdidas. Elecciones que remiten a impulsos, experiencias y a una cierta concepción del mundo y de la historiografía. Max Weber ya lo había señalado, aunque a menudo los historiadores lo olviden: nada hay para decir acerca de la "referencia a los valores" que radican en el inicio de una investigación.[77] Puede juzgarse la coherencia y la consistencia de la argumentación desde ciertas hipótesis, no las hipótesis. Dicho esto, sin embargo queda un buen margen para la discusión. Nos detendremos en tres problemas: la unidad del objeto de estudio, el marco cronológico elegido y las ventajas y desventajas de las perspectivas "transnacionales" (como se diría hoy con una palabra "a la moda") y aquellas nacionales.

Acerca de lo primero, en este libro como en otros Venturi prefirió un marco unitario: el iluminismo. Se le ha observado, incluso lo han hecho autores que admiraban su obra, que era preferible usar el plural, que todo ese rico universo de experiencia no podía reducirse a un mínimo de rasgos comunes. El lector observará, por ejemplo, la poca presencia en este libro, salvo la Introducción cuando sigue el itinerario de "*Sapere aude*", de ese otro "iluminismo" (o de esa otra variante del mismo): la *Aufklärung* alemana, ese movimiento en el que tanta influen-

cia tenían teólogos, pastores protestantes y profesores universitarios, quizás por la complejidad para inscribirlo en la tensión política utopía-reforma. Los problemas de la opción unitaria pueden verse también, por caso, en el empleo ambivalente que Venturi hace de la noción de *intelligentsia*. Y no se trata tanto de que, como es obvio, no todos los grupos de reformadores puedan remitirse al *troupeau* de filósofos franceses sino de que al pensar en esos grupos Venturi emplea una dualidad ya presente desde antes en sus escritos. *Intelligentsia* habían sido para Venturi tanto los intelectuales rusos del siglo XIX como también los profesores, maestros y funcionarios de la Unión Soviética que podrían verse casi en las antípodas.

Acerca del marco cronológico, como el lector comprobará y como ya hemos argumentado, Venturi no estaba interesado por los "orígenes". Si las ideas le interesaban en su confrontación con las realidades concretas, su mirada sobre el iluminismo no iba mucho más atrás de aquella "crisis de la conciencia europea" de finales del siglo XVII (aunque no por las vías de Paul Hazard). Puede percibirse muy bien en su indagación sobre el republicanismo, idea que –como sostiene en el libro– le parece más importante en su difusión, durante la época iluminista, que la misma idea de democracia. Así, su reflexión sobre el republicanismo tampoco se orienta hacia sus remotos orígenes. Como se ha sostenido: el republicanismo moderno es para Venturi, precisamente, moderno.[78] Ello desde luego lo aleja de Pocock que, como se recuerda, intentó enlazar ese republicanismo con aquel del "humanismo cívico" del Renacimiento y más aún de aquel de Skinner, que iba hasta el siglo XIII e incluso antes, hasta los pensadores romanos. Diferencias que trascendían cuestiones metodológicas o académicas y concernían (por lo menos para Venturi) a una pregunta sobre su propio tiempo y las raíces de este último.

La cuestión de enfoque nacional contra enfoque cosmopolita es de difícil dilucidación. En los años posteriores a la publicación de esta y otras obras de Venturi, el consenso historiográfico pareció orientarse a descomponer el iluminismo en indagación sobre bases "nacionales".[79] Desde luego estas per-

mitían reforzar tanto el papel del contexto como la posibilidad de indagarlo en profundidad o concentrarse más en las diferencias de los distintos movimientos que en sus elementos unitarios. Desde luego, permitía agregar mucha más información al respecto. Se ha explorado, en especial, por poner un caso, a la ilustración escocesa de la cual Venturi, pionero, promovió el estudio ya desde 1960. Aquel movimiento llevaba a prestar más atención a los orígenes y las relaciones locales o incluso regionales (la relación entre Escocia e Inglaterra, que Venturi trataba de mantener escindidas) que a las influencias y diálogos externos. En una palabra: la aproximación nacional sería más "nacional" también en su interpretación y menos "cosmopolita", con mayor énfasis en las continuidades que en las rupturas. Por otra parte, enfoques comparativos entre esos diferentes movimientos nacionales acompañaron esas nuevas tendencias. Sin embargo, muchas de las intuiciones de Venturi sobre los "escoceses" parecen haber soportado bien la prueba del tiempo, y dos dimensiones sugeridas de su enfoque –el intento de relacionar los cambios en el movimiento de ideas con aquellos en la economía y sobre todo el papel de la circulación de ideas (en el sentido amplio que ya presentamos)– siguen resistiendo y mostrando su potencialidad explicativa.[80] También en otro terreno, como el de su exploración de Beccaria, la indagación de Venturi, centrada tanto en la importancia de la tensión entre utopía y reforma (o entre reforma y revolución, vieja temática de la historiografía de la Revolución Francesa) cuanto en la colocación de la obra de aquel en relación con la historia política y con los problemas de la economía milanesa, parece conservar su fuerza incluso para estudiosos pertenecientes a otras disciplina y preocupados por otros temas del autor de *Dei delitti e delle pene*.[81]

Se ha dicho que el itinerario de Venturi puede esquematizarse como el del paso, político e historiográfico, de la utopía a la reforma. Si ello fuese así, no es todavía perceptible en este libro. El lector percibirá el lugar que todavía tienen en este libro los pensadores radicales de la ilustración, que tanto le interesaron en su juventud. Percibirá también cómo el problema no está para

Venturi en la contraposición entre utopía y reforma sino en su interrelación dinámica, en las oscilaciones, en las incesantes reconversiones entre una y otra.

Acassuso, enero de 2014

NOTAS

1 Sobre la amplia recepción de *El populismo ruso* en el mundo anglosajón, cf. A. Gleason, "Franco Venturi's *Russian Populism* in the English speaking world", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Turín, Fondazione Luigi Einaudi, 1998, pp. 345-355. Acerca de su interés por la traducción de historiadores ingleses como parte de lo que imaginaba era una necesaria "desprovincialización" de la historiografía italiana (lo que mirado en términos comparativos europeos parece algo discutible), cf. G. Abbattista, "Lo Struzzo e la 'formidabile lumaca'. Sir Lewis B. Namier e l'Italia (1945-1977)", *Rivista Storica Italiana*, vol. CXXI, III, 2009, pp. 1124-1231. Entre los historiadores que sugería traducir estaba en primer lugar Lewis Namier pero también, en una exhibición de ecumenismo, R. Tawney, H. Trevor Roper y C. Hill, entre otros.

2 Que en cambio sus trabajos sobre la ilustración pudiesen ser por entonces menos conocidos lo sugiere la bibliografía de sus escritos que exhibe un solo trabajo sobre ese tema, publicado en inglés antes de las "Lectures", en contraposición con otros editados en esa lengua sobre el populismo y sobre la "resistencia" en Italia. Cf. P. Bianchi y L. Casalino, "Bibliografia degli scritti di Franco Venturi", ibíd, pp. 441-478. A ello habría que agregar la conferencia dictada en el Warburg Institute (y luego editada en Italia) sobre un tema que reaparece en este libro: "*Sapere Aude*". Asimismo, puede señalarse que su invitación a Harvard en 1967 fue obra de dos especialistas en Rusia: Alexander Gerschenkron y Richard Pipes.

3 F. Venturi a L. Valiani, Cambridge, Mass., 23/11/1967, reprod. en L. Valiani-F. Venturi, *Lettere 1943-1979*, ed. al cuidado de E. Tortarolo, Florencia, La Nuova Italia, 1999, p. 346. Las lecciones de Carr y Deutscher fueron pronto editadas en inglés (al igual que las de Venturi) y más tarde traducidas al castellano con los títulos de *Qué es la Historia* y *La revolución inconclusa*.

4 E. Tortarolo, "Historians in the storm. Emigré historiography in the Twentieth Century", en M. Middell y L. Roura (eds.), *Transnational Challenges to National History Writing*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2013, pp. 377-403. (Agradezco a Silvia Sebastiani, que me hizo conocer este texto.)

5 M. Confino, "Introduzione: la Russia di Franco Venturi", en A. Venturi (ed.), *Franco Venturi e la Russia*, Milán, Fondazione Giacomo Feltrinelli, 2006, p. xv. Los textos en italiano, francés o inglés que se incluyen en el cuerpo principal de esta introducción han sido traducidos al castellano por el autor.

6 Venturi a Valiani, cit., p. 350. Volvería a ese tema años más tarde (1979) al recordar a otro estudioso italiano que coincidió un tiempo con él en el exilio parisino, Umberto Calosso: "*Calosso riproponeva in proposito, nel suo stile immaginoso ed efficace, il 'filosofema crociano' secondo cui l'obiettività di uno storico depende sempre di un interesse attuale, come l'obiettività di una strada buia dipende della forza dei fanali d'automobile con cui la si rischiara. Parole che fa bene rileggere oggi quando è diventato di moda vantare la scientificità di una storia completamente staccata dai nostri attuali problemi, tanto più scientifica quanto più radicalmente incapace di aiutarci a risolverli*" [Al respecto Calosso, en su estilo imaginativo y eficaz, volvía a presentar el "filosofema croceano", según el cual la objetividad de un historiador siempre depende de un interés actual, así como la objetividad de una carretera oscura depende de la fuerza de los focos del automóvil con que se la ilumina. Palabras que hace bien releer hoy en día, cuando se puso de moda alardear del carácter científico de una historia por completo desvinculada de nuestros problemas actuales, tanto más científica cuanto más radicalmente incapaz de ayudarnos a resolverlos], reprod. en R. Vivarelli, "Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell'esilio (1931-1849)", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 83-84.

7 Sobre Adolfo y Lionello Venturi: G. Boatti, *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Turín, Einaudi, 2001, pp. 153-170.

8 Los datos proceden del acta del interrogatorio que se le hizo en el despacho político de la cuestura de Turín el 15 de marzo de 1941, luego de su extradición desde España. Cf. R. Vivarelli, "Tra politica e storia…", cit., pp. 61-62.

9 N. Bobbio, "Ricordo di una lunga amicizia" en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., p. 409 y A. Galante Garrone, "Da Giustizia e Libertà al 'Settecento riformatore'", en F. Venturi, *La lotta per la libertà. Scritti politici*, ed. al cuidado de L. Casalino, Turín, Einaudi, 1996, pp. xxxv-li. Debe señalarse la referencia de Arnaldo Momigliano, ocho años mayor y que no asistió a ningún liceo, acerca del comienzo de sus relaciones con Franco Venturi en 1927, probablemente por intermedio del padre de este, del cual era alumno (lo que debería llevar a indigar el ámbito de sociabilidad familiar). Cf. A. Momigliano, "Un ritorno alla etruscheria settecentesca", en *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, ESL, 1987, p. 46.

10 L. Iamurri, "Carlo Levi e Lionello Venturi" y M. M. Lamberti, "Parigi amica", ambos en VV.AA., *Carlo Levi e i fuorusciti, 1926-1933*, Turín, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2003, pp. 42-54 y 55-62. Más en general sobre GL en la París de los treinta, L. Casalino,

"L'esperienza política di GL nella Francia degli anni Trenta", ibíd., pp. 31-41.

11 F. F. Rizi, *Benedetto Croce and Italian Fascism*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, pp. 188-189. De todos modos, Croce se reunió también con Rosselli en el departamento de este, según testimonio de Salvemini.

12 M. Gervasoni, "Per una nuova cultura politica: il socialismo liberale italiano tra le due guerre", en *Giustizia e Libertà e il socialismo liberale*, Milán, M&B, 1999, pp. 11-44.

13 A. Beccheloni, "Au croisement des parcours migratoires et des engagements militants: antifascistes italiens en France entre le Front populaire et la Libération", en F. Devoto y P. González Bernaldo (comps.), *Émigration Politique. Une perspective comparative*, París, L'Harmattan, 2001, pp. 107-108.

14 Los escritos políticos de Franco Venturi han sido editados parcialmente en F. Venturi, *La lotta per la libertà…*, ob. cit., y todas las referencias a ellos proceden de ese libro. Los dos artículos sobre el *Risorgimento* escritos por Venturi con el pseudónimo Gianfranchi son "Sul Risorgimento Italiano", *Quaderni di Giustizia e Libertà*, 5/4/1935 y "Replica di Gianfranchi", ibíd., 3/5/1935.

15 Gianfranchi (Franco Venturi), "Nuova Spagna", 9/11/1933, "Ore difficili in Spagna", 28/9/1934 y "Cronaca spagnola", 24/4/1936, los tres en *Quaderni di Giustizia e Libertà*. Sobre el problema de la guerra civil española, véanse las observaciones de V. Foa, "Franco Venturi storico e politico" en F. Venturi, *La lotta…*, ob. cit., pp. xx-xxii.

16 Leo Aldi (Franco Venturi), "Socialismo di oggi e di domani", *Quaderni dell'Italia Libera*, 17, diciembre de 1943.

17 Las cinco "Note sulla Russia" se publican entre el 15 de enero y el 19 de febrero de 1937 en *Giustizia e Libertà settimanale*. Acerca de la imagen de Venturi de la Unión Soviética, el texto matizado y no exento de algunos relieves críticos hacia perspectivas consideradas ingenuas, de A. Graziosi, "Nazione, socialismo, cosmopolitismo. L'Unione Sovietica nell'evoluzione di Franco Venturi", en A. Venturi (ed.), *Franco Venturi e la Russia*, ob. cit., pp. 131-166 (y en términos más generales los otros ensayos incluidos en ese volumen).

18 F. Venturi, "Domande e speranze", *Il Ponte*, 4, abril de 1953.

19 Véase ante todo L. Valiani, "Una testimonianza", *Rivista Storica Italiana*, CVIII, II-III, 1996, pp. 507-549.

20 La tesis titulada "Les aventures et la pensée d'un idéologue piémontais : Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)", publicada con el título *Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, París, Droz, 1940

21 Dom Deschamps, *Le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, ed. de Jean Thomas y Franco Venturi, París, Droz, 1939 y F. Venturi, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, París, Skira, 1939 ; ed. italiana: *Giovinezza di Diderot*, Palermo, Sellerio, 1988.

22 F. Venturi, *Giovinezza…*, ob. cit., p. 11

23 E. Tortarolo, "L'esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea degli anni Trenta", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 89-114, señala además los vínculos de Venturi

con Hirschman y con el sociólogo Georges Friedmann, que por otra parte estaba desde 1939 en el comité de redacción de *Annales.*

24 Sobre el impacto que sobre los tres había tenido la lectura de Halévy, cf. las riquísimas observaciones políticas, culturales e historiográficas de L. Valiani, "Una testimonianza", cit., pp. 517-518

25 Ricas y diferentes perspectivas acerca de la formación intelectual de Venturi y sus contextos intelectuales en G. Giarrizzo, "Venturi e il problema degli intellettuali", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 9-59 (Giarrizzo se detiene en especial en los vínculos historiográficos con Mornet y Hazard); G. Galasso, "Il modulo storiografico di Venturi", en *Storici italiani del Novecento,* Bolonia, Il Mulino, 2008, pp. 291-326 (quien remarca la perdurabilidad de ese módulo, construido en los treinta, en la labor sucesiva de Venturi) y G. Ricuperati, "Categoria e identità: Franco Venturi ed il concetto di Illuminismo", *Rivista Storica Italiana,* CVIII, II-III, 1996, pp. 550-648 (atento a los contextos historiográficos europeos).

26 F. Venturi, *Giovinezza…*, ob. cit., *passim.* En una nota de 1938 había también criticado la aproximación de un libro de Paul Hazard acerca de las relaciones entre la revolución francesa e Italia, centrado en la idea de "influencia". Cf. Gianfranchi (Franco Venturi), "Un français 'retour d'Italie'", *Fascisme et Italie,* 8/8/1938, incluido en trad. italiana en *La lotta…*, ob. cit., pp. 152-159.

27 Según puede percibirse en el capítulo XI, "Algunas observaciones acerca de las causas políticas", de D. Mornet, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa,* Buenos Aires, Paidós, 1969.

28 Véase el debate en torno a la relación de Venturi, "La circolazione delle idee" en el XXXII Congresso del Risorgimento de 1953, en *Rassegna Storica del Risorgimento***,** XLI, 2-3, 1954, pp. 178-179

29 Para una revaluación de Lanson y su escuela, D. Roche, "Histoires des idées, histoire de la culture; expériences françaises et expériences italiennes", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 151-170, quien sin embargo se atiene a las distancias entre ambas y de Venturi con la primera.

30 F. Venturi, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese,* Turín, Einaudi, 1948, pp. 175-176. En otro pasaje señalaba algo relevante: "*Georges Lefebvre, a cui l'autore di queste pagine parlava di questi suoi dubbi, ricordava quando, giovanissimo, a Lille, prendendo parte a manifestazioni contro Boulanger insieme ai suoi compagni studenti, era guardato di malocchio dagli operai in blouse*" [Georges Lefebvre, a quien el autor de estas páginas hablaba de estas dudas que le son propias, recordaba cuando en su primera juventud, en Lille, era mal visto por los obreros *en blouse* mientras participaba en las manifestaciones contra Boulanger junto a sus compañeros de estudios], ibíd., p. 36 (sensatez y realismo)

31 G. Giarrizzo, "Venturi e il problema…", cit., pp. 33-34. Venturi tenía también una enorme admiración por *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* y en general por toda la producción de Bloch.

32 G. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Nápoles, Bibliopolis, 2003, señala la revaluación croceana del iluminismo en una clave antitotalitaria (es decir, antifascista)

33 F. Venturi, "Prefazione" (correspondiente a la 1ª ed., 1939; se cita aquí de la ed. italiana que la sigue fielmente), *Giovinezza…*, ob. cit., pp. 22-23.
34 L. Febvre, reseña de F. Venturi, *Jeunesse de Diderot*, en *Annales d'Histoire Sociale*, 2, 1940, pp. 46-47**.** Se refiere aquí a las polémicas contemporáneas de Febvre contra las ideas puras de los historiadores de la filosofía ("Leur histoire et la nôtre", 1938) y contra los historiadores de la literatura, incluido Mornet ("De Lanson à Daniel Mornet: un renoncement?", 1941) ambos, originariamente publicados en *Annales*, se incluyen en L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, A. Colin, 1992, pp. 263-268 y 276-283.
35 A. Omodeo, "Franco Venturi, *Jeunesse de Diderot*", en *La Critica*, 37, 1939, "Rivista Bibliografica", pp. 379-380
36 B. Baczko, "Textes, hommes et idées. Entre le 'Vrai système' et la 'Jeunesse de Diderot'", en *Rivista Storica Italiana***,** CVIII, II-III, 1996, pp. 733-741. Los textos citados sucesivamente proceden de este artículo. Una de las referencias aparece abreviada en *Utopía y reforma*.
37 P. Gabrieli, *Col freddo nel cuore: uomini e donne nell'emigrazione antifascista*, Roma, Donzelli, 2004, p. 114
38 Reprod. por L. Valiani, "Una testimonianza…", cit., pp. 516 y 530. Instrumentalmente negó, en cambio, haber desarrollado actividad política directa.
39 F. Venturi a L. Venturi, 22/8/1941, indicada por E. Tortarolo en "Appendice: due lettere inedite al Padre de 1941", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 108-112.
40 F. Venturi, "Autocritica", reprod. en *La lotta…*, ob. cit., pp. 322-325.
41 Un inteligente balance de la experienca del Partito d'Azione, a fin de cuentas no tan pesimista, que figura en un apartado titulado, ambiguamente, "La meteora" en S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana*, Venecia, Marsilio, 1992, pp. 139-150.
42 A. Viarengo, "Franco Venturi a Mosca attraverso il suo carteggio (1947-1950)", en A. Venturi (ed.), *Franco Venturi e la Russia*, ob. cit., pp. 1-25 (en el que aparecen referidas además las críticas de Altiero Spinelli de 1947: "*egli continua ad essere il candido e superficiale ammiratore del 'grandioso esperimento'*" [él sigue siendo el ingenuo y superficial admirador de ese "grandioso experimento"]).
43 Véanse las afirmaciones en una fundamental carta a Aldo Garosci de enero de 1945: "*Non ho bene inteso la portata delle tue critiche alla nostra posizione attuale sul sequestro provvisorio o 'popolare' che si voglia dire. La situazione mi pare sia la seguente. Alla fine della guerra il potere politico sarà nelle mani dei partiti e delle organizzazioni che rappresentano, bene o male, le classi lavoratrici. A questo tendiamo tra non poche difficoltà, ma insieme è abbastanza probabile che ci riusciremo. È questo lo scopo essenziale di tutta la nostra politica. Quando abbiamo detto 'politicizzare il socialismo' significa cercare di costruire un potere politico in mano alle classi popolari. […] Ora l'importante è far sì che il potere economico non sia in mani diverse da quelle in cui presumibilmente dovrà essere il potere politico. […] Serviamoci e leghiamo problema sociale e problema politico nel sequestro e nel colpire decisamente le classi ricche e capitalistiche. Non è*

giacobinismo, è tentativo di legare strettamente il problema sociale e quello politico" [No comprendí bien el alcance de tus críticas a nuestra posición actual acerca del secuestro provisorio o 'popular', como se dé en llamar. Según me parece, la situación es la siguiente. Al final de la guerra, el poder político estará en manos de los partidos y de las organizaciones que, bien o mal, representan a las clases trabajadoras. A esto tendemos, entre no pocas dificultades; pero a la vez es bastante probable que lo logremos. Ese es el objetivo fundamental de toda nuestra política. Cuando dijimos 'politizar el socialismo', significaba intentar la construcción de un poder político en manos de las clases populares. <…> Ahora lo importante es hacer que el poder económico no esté en otras manos que en aquellas en que supuestamente deberá estar el poder político. <…> Vinculemos problema social y problema político, y valgámonos de ellos en el secuestro y en golpear decididamente a las clases ricas y capitalistas. No es jacobinismo, es intento de vincular estrechamente el problema social y el problema político]. La carta está incluida en L. Valiani - F. Venturi, *Lettere…*, ob. cit., pp. 17-20.

44 Sobre la idea que la generación venturiana es una generación marcada por el problema de la experiencia política ver: G. Romagnani, "La storiografia del Novecento. Generazioni a confronto", *Annali dell'Istituto Italo-Germanico di Trento*, 85, 2009, pp. 211-238.

45 L. Valiani a A. Garosci, 8/9/1953, cit. en F. Fantoni (ed.), L'impegno e la ragione. Carteggio tra Aldo *Garosci e Leo Valiani (1947-1983)*, Milán, Franco Angeli, 2009, p. 40. Sobre los primeros años de *Il Ponte* y sus dilemas en la Italia de la segunda posguerra, F. Bertagna, "'La storia, la politica e la morale': 'Il Ponte' dal 1945 al 1947", *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXXIV, 2000, pp. 201-236.

46 F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Turín, Einaudi, 1946 (la 2ª ed. revisada, 1963, es la que seguiremos aquí). Hay trad. castellana de la editorial Crítica.

47 F. Venturi**,** *Le origini…*, 2ª ed., cit.

48 F. Venturi a E. Passerin d'Entrèves, 10/7/1947, "Lettere da Mosca", en A. Venturi (ed.), *Franco Venturi e la Russia*, ob. cit., pp. 40-42.

49 F. Venturi a V. Foa, 13/8/1947, y a Ada Gobetti, 18/9/1947, ibíd., pp. 54-57 y 68-70.

50 F. Venturi a A. Garosci, 10/11/1947, F. Venturi a A. Galante Garrone, ibíd., pp. 81-83 y pp. 90-92.

51 F. Venturi a G. Agosti, 3/9/1948.

52 Y que se seguía contemplando ese movimiento desde una clave europea lo demuestra la curiosa afirmación que hacía, en el medio de la investigación: que en las polémicas internas a los populistas no dejaba de ver ecos de los enfrentamientos entre girondinos y jacobinos, F. Venturi a A. Galante Garrone, 27/2/1949, en "Lettere da Mosca", cit., pp. 112-114

53 Cf. las observaciones de G. Giarrizzo, "Venturi e il problema…", cit., p. 37, que retoman las de Richard Pipes.

54 Véase en especial su polémica entre Venturi y su esposa Gigliola con Vittorio Foa y la suya en A. Graziosi, "Nazione, socialismo, cosmopolitismo…", cit., pp. 155-156.

55 Sobre la decepción de Venturi y de su esposa Gigliola con la experiencia soviética y sobre las dificultades para comunicarla, véase ibíd., pp. 155-162.

56 Sobre esos debates da amplia cuenta la correspondencia entre Valiani y Venturi, *Lettere…*, ob. cit., *passim.*

57 Un ejemplo de su perdurable interés por Rusia lo constituye el curioso libro *Il moto decabrista e i fratelli Piaggio*, Turín, Einaudi, 1956, en el que Venturi indaga la rara historia de dos hermanos piamonteses cuyo padre había emigrado a Rusia en 1775, y que se vincularon a la conspiración que sociedades secretas y oficiales militares intentaron en 1825, terminando luego deportados en Siberia (agradezco a Dora Marucco, que me obsequió el libro).

58 F. Venturi, "La circolazione delle idee", cit., pp. 203-222.

59 Aunque desde cierta perspectiva tampoco estarían desprovistas de intereses y equívocos, recuérdese el enorme aprecio que Venturi tenía hacia un historiador como Lewis Namier, muy diferente psicológica, ideológica pero también metodológicamente (y de cuya admiración y de cuyas distancias hay claros indicios en este libro).

60 Sobre todo este tema, cf. L. Guerci, "Gli studi venturiani sull'Italia del 700", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 203-241

61 Ibíd., pp. 237-238

62 F. Venturi, "Nota introduttiva" a A. Genovesi, *Scritti*, Turín, Einaudi, 1977 (que es reed. parcial del vol. 46, t. V del proyecto *La letteratura Italiana. Storia e testi*, Milán-Nápoles, Ricciardi 1962).

63 De esas exploraciones da cuenta un artículo que fue justamente influyente en el mundo hispanoamericano: F. Venturi, "Economisti e riformatori spagnoli e italiani del '700", *Rivista Storica Italiana*, LXXIV, 4, 1962, pp. 717-738.

64 Acerca de desarrollos posteriores que profundizarían las intuiciones de Venturi, véase a modo de ejemplo, del recientemente desaparecido M. Fernández López, "Genovesi's influence on Argentine political and economic independence", en VV.AA., *Genovesi economista*, Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 221-232.

65 F. Venturi, "L'Illuminismo nel Settecento europeo", en *XI Congrès International des Sciences Historiques*, Estocolmo, Almquist & Wiksell, 1960, pp. 106-135.

66 G. Romagnani, "La storiografia del Novecento…", cit., p. 219.

67 F. Venturi, "Arnaldo Momigliano e la *Rivista Storica Italiana*", reprod. por G. Ricuperati en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., p. 267.

68 Entre las figuras muy presentes hay que sumar las de dos estrechos amigos de Venturi como Leo Valiani (treinta colaboraciones entre 1959 y 1990) y Aldo Garosci (trece), además de otros dos estudiosos que procedían de la matriz croceana (Galasso, dieciocho) o de otras más eclécticas (Furio Diaz, veinte) pero que desde luego no eran (o no eran ya) comunistas ni desde luego católicos. En general, se puede percibir el tono laico progresista de la *Rivista Storica Italiana* en el período venturiano.

69 G. Ricuperati, "La *Rivista Storica Italiana* e la direzione di Franco Venturi: un insegnamento cosmopolitico", en L. Guerci y G. Ricuperati (comps.), *Il coraggio…*, ob. cit., pp. 243-308 y G. Giarrizzo, "Venturi e il problema degli intellettuali", cit. se detienen en la revista y sus debates.

70 Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini", *Indici delle riviste in linea*, "Rivista Storica Italiana", <www.istitutodatini.it/biblio/riviste/r-t/r-st-it6.htm>.

71 Entre los colaboradores de ese origen aparecen argentinos como Tulio Halperin Donghi, José Carlos Chiaramonte (y más tarde Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso), el uruguayo Gustavo Beyhaut, el portugués José Gentil da Silva, el español (pero formado en la Argentina) Nicolás Sánchez Albornoz, el chileno Álvaro Jara o el peruano Heraclio Bonilla (y quizás habría que agregar aquí al "oriundo", Marcello Carmagnani). Más compleja resulta la cuestión respecto de la relativamente poco representada academia española: dos de los cuatro colaboradores (Romero Maura y Varela Ortega) procedían de los contactos de Venturi con el mundo oxoniense. Véase íd.

72 El curso paralelo sobre "problemas metodológicos de la historia económica" era dictado por el doctor Giovanni Levi. Véase F. Venturi, *Genovesi e l'età sua*, Turín, Cooperativa Libraria Universitaria Torinese, Anno accademico 1968-1969.

73 "La estupidez de los jóvenes del Movimiento Estudiantil es increíble. A la liberalización completa que instituimos en nuestra Facultad responden pidiendo un mes de vacaciones, de fiesta grande. Se enfrentan con todos aquellos que quieren hacer algo y que necesitan de la universidad. Quedan aislados y se consuelan rompiendo vidrios" y en un párrafo precedente había señalado, en relación con los enfrentamientos entre facciones estudiantiles de extrema derecha y de extrema izquierda": "después de tanto extremismo y tanto jugar a la guerra, sin reflexionar un momento, son pocos, desfasados y débiles cuando deben responder a la contraofensiva fascista" (F. Venturi a L. Valiani, 30/1/1970, en L. Valiani - F. Venturi, *Lettere…*, ob. cit., pp. 356-357).

74 Momigliano juzgaba que el "Manifesto" de Einaudi o no significaba nada o significaba "una ruptura con el pasado de la Casa Einaudi, que es en buena medida el pasado de todos nosotros, intelectuales antifascistas […] Estamos aquí en una clara separación y es inútil hacerla explícita". A. Momigliano a C. Vivanti, 7/1968 y 11/10/1968, reproducidas en G. Abbattista, "Lo Struzzo…", cit., p. 1225.

75 J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion: The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, introducción (libro, se recuerda aquí, dedicado "*alla memoria di Franco Venturi*").

76 F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Turín, Einaudi, 1969, pp. xiii-xix, texto datado noviembre de 1968.

77 M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., Turín, Einaudi, 2003 (hay ed. castellana en el sello Amorrortu).

78 G. Galasso, "Venturi, l'illuminismo e la genesi politica e recente del repubblicanesimo moderno" en *Storici italiani del Novecento*, pp. 327-351.

79 J. Robertson, "The Scottish Enlightenment", *Rivista Storica Italiana*, CVIII, II-III, 1996, pp. 792-828. Sobre la fortuna oscilante del Venturi *settecentesco* en el mundo anglosajón hasta mediados de los noventa del siglo XX, R. Burr Litchfield, "The English translation of *Settecento Riformatore* and its Anglo-American reception", ibíd., pp. 755-770. Para una actualización del debate historiográfico, véase S. Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bolonia, Il Mulino, 2008, introducción.

80 J. Robertson, pp. 825-829. (también Robert Darnton ha defendido en años pasados la perspectiva cosmopolita).

81 P. Audegean, *La philosophie de Beccaria. Savoir punir, savoir écrire, savoir produire*, Paris, Vrin, 2010; en especial, pp. 15-21 y 31-35 (con una interesante contraposición de las ideas de Venturi con las de Rodolfo Mondolfo sobre Beccaria).

Advertencia

Franco Venturi pronuncia la serie de conferencias que constituye el cuerpo de este libro en la Universidad de Cambridge en el año académico 1968-1969, ante un auditorio que conocía el latín, las lenguas romances y el alemán. Venturi suele citar en estas lenguas sin ofrecer una traducción al inglés, no así en el caso del holandés o el ruso.

En la presente edición, creímos oportuno traducir los textos citados y consignar en la sección final de notas los fragmentos en lengua original. A los títulos de publicaciones cuyo sentido resulta fundamental para entender el desarrollo del argumento del autor les sigue una versión en español.

Introducción

Que me invitasen a impartir estas George Macaulay Trevelyan Lectures supuso una gran responsabilidad, pero un placer igualmente considerable pasar tres semanas en Cambridge, entre sus bibliotecas, junto con tantos amigos y colegas. En este libro consta el resultado de dicha invitación. Si bien el problema elegido resulta evidentemente amplio, espero que los puntos de vista desde los cuales procuro analizar sus distintos factores eviten una excesiva dispersión y me permitan abordar al menos algunas de las cuestiones centrales de la gran era de la Ilustración, en su complejo pero productivo equilibrio entre utopía y reforma.

Me sentí tentado a dar a esta serie de conferencias el título *Was ist Aufklärung?* [¿Qué es la Ilustración?]. Resistí esa tentación, aunque no por temor a la posible acusación de pretender que se me considere en el mismo rango de Immanuel Kant, Moses Mendelssohn y otros académicos que, en 1784, respondieron aquella pregunta planteada por el *Berliner Monatsschrift.* Espero que nadie se llame a engaño acerca de mi capacidad de autocrítica, al menos en este ámbito. Si decidí no retrotraerme a esa fecha inaugural del debate sobre la Ilustración, se debe a que estoy convencido de que ese debate, por interesante que pudiese resultar, siempre corrió el riesgo de apartar la investigación de su genuino cauce.

De Kant a Cassirer y más allá, nuestra comprensión de la Ilustración europea se vio dominada por la interpretación filosófica de la *Aufklärung* alemana. Al menos Cassirer fue sincero y tituló su libro *Die Philosophie der Aufklärung* [La filosofía de la Ilustración].[1] Abrámoslo un instante.

Si nos limitamos a Alemania, advertimos que Baumgarten y Bodmer, Jerusalem y Lessing, Wolff y Kant ocupan un lugar pre-

dominante. No hay mención, por ejemplo, de Schlötzer y Büsching. Sin embargo, Schlötzer fue el polígrafo y "publicista" más importante de la segunda mitad del siglo XVIII. Reveló al público alemán todo un mundo histórico, el de Rusia, y analizó, mejor que nadie, las dificultades y obstáculos que enfrentaba el pensamiento liberal en la Alemania de su época. Büsching, por su parte, dio una nueva dimensión a la geografía. Sus libros dominaron el mercado en Europa. Resulta imposible encontrar siquiera un economista en todo el libro de Cassirer. A una *Aufklärung* que no menciona al estado, la tierra o el comercio, cuando menos se le mutiló un ala. Según afirmaba Diderot: "Imponedme silencio acerca de la religión y el gobierno, y ya no tendré nada que decir".[2]

Es verdad que Cassirer se explaya bastante acerca de la religión dieciochesca. Pero poco y nada dice acerca del gobierno, no en términos de teoría jurídica sino de política. Y esta tendencia no da señales de cambiar entre los historiadores de la Ilustración. En 1968, Nicolao Merker publicó en Italia un importante libro, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing* [El iluminismo alemán. La era de Lessing].[3] El autor es marxista. Constantemente discute el valor social de las ideas filosóficas. Pero apenas menciona a Schlötzer y Büsching, y los fisiócratas alemanes no parecen siquiera haber existido. Está presente todo, de la religión a la sociedad. Pero falta "*le gouvernement*", como dijo Diderot; es decir, la acción política concreta.

Una lectura atenta demuestra que la interpretación filosófica de la *Aufklärung*, de Kant a Cassirer, y de este a los académicos actuales, puede resultar engañosa en más de un sentido. Esto se debe a que involucra un tipo de historia que en esencia siempre tiende a remontar las cosas a sus orígenes, a los principios primeros de las ideas que ve obrar en la realidad del siglo XVIII. Contempla a Descartes, a Leibniz, a Locke, a Malebranche, a Vico; ve en ellos las fuentes de esos pensamientos que luego la filosofía popular utilizó y enturbió, y que fueron retomados durante el combate ideológico del siglo de la Ilustración. ¿Cómo haremos algo de orden luego de ese combate? Estos historiadores parecen decirnos que para nosotros lo único posible es analizar de qué manera nacieron esos conceptos que actualmente están ante

nosotros quebrados y retorcidos, de qué manera se forjaron esas armas que hoy nos vemos obligados a remozar en la piedra de afilar de algún gran sistema filosófico, en alguna de las grandes concepciones del mundo: racionalismo, naturalismo, sensualismo, etc. Qué pena que este método entre en colisión con la característica fundamental del pensamiento ilustrado; es decir, la férrea determinación de no construir sistemas filosóficos, la total desconfianza acerca de su validez. A mediados de ese siglo, Condillac, Voltaire, Diderot y D'Alembert lo afirmaron con rotunda claridad. Evidentemente, no debemos rastrear las ideas hasta sus orígenes, sino analizar su funcionamiento en la historia del siglo XVIII. Los filósofos siempre sienten la tentación de navegar río arriba hasta llegar a la fuente. Los historiadores deben decirnos de qué manera el río abrió su cauce, entre qué obstáculos y dificultades. Desde finales del siglo XVIII en adelante, muchos alemanes sintieron la tentación de otorgar un valor mítico a los orígenes, y por consiguiente buscar allí todo bien y toda luz. Cada vez que yo también me siento tentado de remontar el pasado para explicar una idea o un suceso, releo este pasaje de Herder, que siempre me parece válido como caricatura de la nostalgia germánica por el *Ur,* los orígenes, las fuentes: "con qué delicia leemos un relato poético del origen de cada una de las cosas: el primer marinero, el primer beso, el primer jardín, la primera muerte, el primer camello".[4]

Los historiadores de la Ilustración nunca deberían perder de vista esta caricatura. Herder era meramente ingenuo cuando escribía estas líneas en su fragmento acerca de la *Geschichte der lyrischen Dichtkunst* [Historia de la poesía lírica], poco antes de replantear y profundizar esta visión en su panfleto de 1774, *Auch eine Philosophie der Geschichte* [Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad]. Pero de allí en más, la huida hacia el pasado para explicar el presente se volvió cada vez más refinada y compleja. No es tan sencillo reconocer esta nostalgia por el *Ur* cuando aparece adornada con los argumentos más seductores, pero continúa siendo igual de peligrosa. Ya no enfrentamos imágenes tan sencillas como el primer jardín de la humanidad, el paraíso terrenal y sus habitantes patriarcales, sino, digamos, la *Civitas dei* agustiniana y teológica. Como se sabe, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century*

Philosophers [La ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII] es el título de un célebre libro de Carl Becker.[5] El autor decide presentar al lector su libro en forma enigmática: "Sin duda alguna, esto no es historia. Espero que sea filosofía, pues de no serlo probablemente sea un despropósito; ¿o dirías acaso que con esta distinción peco de un exceso de sutileza?".

A nadie le sorprenderá que los seguidores italianos de Croce hayan disfrutado este libro y su intento por fusionar historia y filosofía de la Ilustración.[6] Pero el resultado es desorientador. Es resultado de un esfuerzo por encontrar en el pensamiento de Diderot, o D'Holbach, Voltaire y Hume, no aquello que pudiera resultar nuevo, fructífero e históricamente significativo, sino cuanto coincide sustancialmente con ideas fundamentales acerca del pasado, la ley natural, la filosofía moral y la inmortalidad. Esto es historia retrospectiva, contada con gran encanto y erudición, como siempre ocurre con los conservadores inteligentes, escépticos acerca de todo, salvo de su propia determinación de no dar cabida a lo nuevo, lo inesperado, o a cualquier cosa que ocurra fuera de su ciudad celestial. El libro de Carl Becker fue publicado en 1932. Desde entonces, según creo, todos los estudios acerca de la Europa del siglo XVIII dieron testimonio de todo lo que, en relación con este siglo, ha quedado fuera de los muros de la *Civitas dei.* Incluso, podríamos decir, la Ilustración misma. Carl Becker continúa siendo un importante episodio de la historia del conservadurismo y la cultura estadounidenses. Pero año a año, su *ciudad celestial* retrocedió más, hasta convertirse en un concepto aislado, lejos del trabajo de aquellos que intentan trazar el cauce de la historia del siglo XVIII.

Sin embargo, la tentación de mirar atrás es evidentemente fuerte, y nada fácil de resistir. Uno de los más explícitos críticos de Carl Becker fue Peter Gay. Él, más que ningún otro estudioso, intentó darnos una visión crítica y realista del pensamiento político de Voltaire, una visión no distorsionada por esquemas filosóficos o ideológicos. Sin embargo, cuando quiso dar un subtítulo a su obra *The Enlightenment: An Interpretation* [La ilustración: una lectura], no encontró mejor opción que *The Rise of Modern Paganism* [El origen del paganismo moderno].[7] No creo que sea necesario

mencionar lo importante que es este libro. Su primer volumen constituye el mayor intento hasta la fecha de sintetizar todo cuanto se ha dicho y pensado acerca del siglo XVIII en las últimas décadas. Sin embargo, ese primer volumen, en su construcción misma, revela esta insistente búsqueda de los orígenes, este intento de recuperar el pasado. Hay una *ouverture*, "The Enlightenment in its World" [La Ilustración en su mundo], acerca del *petit troupeau des philosophes* [pequeño rebaño de los filósofos], es decir, acerca de los problemas de difusión del nuevo pensamiento en Europa, y la relación entre este reducido grupo y las estructuras y fuerzas sociales de la época. Llegados a este punto, esperaríamos encontrar un relato acerca de la formación del *troupeau* y de cuál fue efectivamente su accionar en este contexto. En cambio, encontramos "The Appeal of Antiquity, the Useful and Beloved Past" [El atractivo de la antigüedad, el útil y amado pasado]. Encontramos a hebreos y griegos, paganos y cristianos. Y entonces, sí, pensamos que llegamos al final. La última parte del libro se llama "Beyond the Holy Circle" [Más allá del círculo sagrado]. Allí encontramos a D'Holbach y a Diderot; pero, detrás de ellos, todavía acecha la grandiosa sombra de Lucrecio. "The mission of Lucretius" [La misión de Lucrecio] pone fin al primer volumen de la obra, que está llena de cosas interesantes e importantes, pero al mismo tiempo ofrece una clara prueba de lo difícil que resulta romper el círculo mágico de la tradición de la *Aufklärung* alemana, la visión germánica de la *Humanität* a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la pasión por Grecia y Roma engendrada en las universidades de Alemania, la *docta Germania*. Al terminar el libro, pensé en Delio Cantimori, un amigo que acaba de fallecer trágicamente, y uno de esos hombres para quienes la era del humanismo terminó con la revolución francesa. También él incluía en un mismo mundo ideal a la escolástica y los humanistas (hasta los albores de la Ilustración, de Petrarca a Rousseau, como alguna vez escribiera).[8] En el valioso "Bibliographical Essay" [Ensayo bibliográfico], con que concluye este primer volumen, el propio Peter Gay hace una clara declaración de sus puntos de partida y referencia: Cassirer ante todo, el Warburg Institute, Fritz Saxl, Auerbach. Peter Gay aporta a esta tradición una sensibilidad filosófica moderna. Al contrario

de Cassirer, tuvo conciencia de la importancia del materialismo dieciochesco. Tiene una sensibilidad política de la cual tradicionalmente carecieron los humanistas alemanes. Pero todo esto no son más que nuevas ramas injertadas en un viejo y glorioso tronco. El libro de Peter Gay sí podría llamarse *Was ist Aufklärung?*, lo que no es halago menor.

Por mi parte, intenté poner a prueba de manera limitada pero útil, según creo, la perspectiva humanista en la interpretación del siglo XVIII; es decir, intenté entender el significado exacto de la respuesta que el propio Kant había dado a esta pregunta. Su respuesta, como todos saben, constituye el lema de la Ilustración: *sapere aude*. Son palabras de Horacio. ¿Qué mejor prueba de la presencia del mundo antiguo, o incluso, como señala Peter Gay, de la identificación de los hombres de la Ilustración con la antigüedad pagana? Uno recuerda nuevamente las líneas de Voltaire, las palabras de Diderot, los ensayos de Galiani sobre Horacio. Podríamos recorrer toda la Europa de las luces, y a cada paso encontrar al poeta latino.

¿Pero qué significa esa presencia? Reparé en esta duda mucho tiempo atrás. Durante mis años de juventud, Gaetano Salvemini solía hablarme acerca de Horacio con gran admiración, veneración casi. Tuve la grata fortuna de conocer personalmente a este iluminista que vivía en pleno siglo XX. Recuerdo cuánto asombro y desconcierto me produjo, aunque desde luego no me atreví a señalarlo, que él, Salvemini, pudiera amar al poeta de la era de Augusto. ¿Cómo era posible que un hombre de carácter tan franco e independiente, de ideas políticas tan libres, de conciencia social tan aguda y moderna, cómo era posible que un académico de ese cuño venerase a Horacio, alguien tan distinto en términos políticos y sociales, prácticamente su opuesto? ¿Se debía a la magia de la poesía? Esta respuesta no me satisfizo entonces, y no me satisface ahora; no me parece adecuada para Salvemini, pero tampoco para Diderot o Voltaire. Mi duda creció aún más el día que oí a Francesco Saverio Nitti sostener que, si yo quería ser un historiador, debía tener siempre presente la gran máxima de Cicerón, según la cual la historia era elocuencia y oratoria. Nitti no era un iluminista, pero sin duda alguna era un economista ilu-

minado. Actualmente vivo en Italia, país donde cualquier joven que desee ingresar a la universidad para estudiar, por ejemplo, la historia de la *intelligentsia* rusa o del movimiento obrero europeo, debe concurrir a una escuela media donde será obligatoria la lectura no sólo de los poemas de Horacio en latín, sino también de los de Anacreonte en griego. Sin embargo, precisamente en Italia durante el siglo XVIII los defensores de la Ilustración, grandes y pequeños, comenzaron a criticar la enseñanza obligatoria del latín, a la par de su crítica de la ley y la tradición romanas.[9] Evidentemente, en Italia ganó el clasicismo, por motivos que no es necesario indagar aquí. De hecho, sin duda la relación entre la tradición humanista y las realidades sociales y políticas del mundo moderno es tanto más compleja de lo que a simple vista podría parecer. Sin embargo, la supervivencia del mundo antiguo tal vez *no* suponga una presencia, una identificación, como sostiene Peter Gay. Suele ser un ornamento, no una realidad; una superstición, no una religión.

Creo que lo confirma plenamente un sumario análisis del *sapere aude*.[10] Desde luego, el lema es horaciano, tomado de la epístola II, libro I, *Ad Lollium*, v. 40:

> *Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe…*[11]

La traducción de Dacier versiona bien el sentido: "tened la valentía de ser virtuosos".[12] Y en nota agrega: "para aspirar a la sensatez hace falta valentía y no eludir las dificultades. Por ello Horacio dice *aude*, atrévete".[13] El lema comienza a adquirir un sentido distinto si se lo considera a la luz de la concepción cristiana y teológica, bajo la cual tiende a sugerir cierto contraste con las palabras de San Pablo: "No quieras conocer las cosas elevadas; más bien, témelas".[14] Grocio lo empleaba con un sentido puramente humanista, como exhortación a estudiar seriamente. Pero, como bien observó Luigi Firpo, cuando Pierre Gassendi lo utilizó, transformó "el *dictum* horaciano en un llamamiento consciente a la libertad de investigación, insuflando en esas palabrillas antiguas toda la tensión lúcida de un indagador de libros veraces, que le era propia".[15] Pero nos encontramos todavía en la etapa del *libertinisme érudit*,

envuelto en un manto cristiano. Antes de su ingreso al mundo de la Ilustración, *sapere aude* habría de transitar sendas muy distintas.

No estamos ya en el mundo de los académicos, sino en los salones llenos de humo de las pipas de la Sociedad de Aletófilos, donde comienza a fermentar el pensamiento de Wolff en esta típica confraternidad de miembros del clero, funcionarios y abogados de la Prusia de Federico Guillermo I. Johann David Kohler nos relata que en 1736 Ernst Christoph von Manteuffel promovió que se acuñara en Berlín una medalla en que se veía una Minerva armada. A los lados de la crinera de su yelmo podían verse las testas de dos filósofos, Leibniz y Wolff, e inscriptas a su alrededor las palabras "*sapere aude*", "*Erküne dich vernünfftig zu seyn*" ["atrévete a ser razonable"], de acuerdo con la traducción de un contemporáneo.[16] Ese mismo año, según relata Kholer, Berlín se convirtió en la capital de los filósofos. Von Manteuffel fue el inspirador de los Aletófilos, un político y aventurero a quien sus amigos llamaban, sin más, "el diablo".[17] El estatuto de los Aletófilos, el *Hexalogus Alethophilorum*, nos dice que esta sociedad se basaba sobre una explícita determinación de difundir la verdad, organizar a sus seguidores y constituir, por medio de la solidaridad y la ayuda mutua, un grupo de presión. El fermento político es evidente, y ya parece una manera embrionaria de asegurar el triunfo de la verdad.

Para llegar a Kant, el *sapere aude* de los Aletófilos todavía tenía un largo camino que recorrer, y no pretendo proclamar que conseguí identificar todas sus instancias. La aparición de otra medalla es señal evidente de lo difundido que estaba el lema, aunque vuelve a llevarnos a un mundo más tradicional y humanista. Acuñada en 1765 a pedido de Stanislaus Augustus Poniatowski, la medalla honraba a Stanislaus Konarski, el célebre escolapio que tanto hizo en Polonia por crear una nueva cultura y una nueva educación. En su caso, el lema horaciano fue parafraseado y adaptado: *sapere auso*, para así dedicarlo a un hombre que había sido capaz de adoptar y observar el lema *sapere aude*.[18]

En su forma original el lema reaparece, pocos años más tarde, en *De cultibus magicis*, libro de Konstantin Franz de Cauz publicado en 1767, en que se resume y codifica la lucha de Tartarotti y Maffei contra brujas y magos y la de Van Sweiten contra los

vampiros. Los decretos de María Teresa contra estos siniestros fenómenos habían supuesto un cambio de posición de capital importancia en las relaciones entre los estados dieciochescos y la superstición popular. En esta obra, el *sapere aude* se convierte en el verdadero lema del despotismo ilustrado.[19]

Un año más tarde, en 1768, reaparece en la portada de la traducción alemana de *Characteristicks* de Shaftesbury, realizada por Christian August Wichmann; casi un lazo estrechado entre la *Aufklärung* y el deísmo inglés.[20] Cuando Kant publicó su artículo, en 1784, el lema ya se habría vuelto de uso corriente. En 1788, cuatro años después de ese artículo, volvemos a encontrarlo en la portada de un libro, publicado en Frankfurt y Léipzig, *Geschichte der päbstlichen Nunzien in Deutschland*, una de las innumerables obras de Friedrich Karl von Moser. El libro es un amplio y farragoso ataque polémico contra el catolicismo y una revalorización de la Reforma protestante como una lucha contra el oscurantismo, no exenta de tonos patrióticos alemanes. En cierto sentido, con sus frecuentes polémicas contra todo cuanto proviniera de Italia, constituía una verdadera subversión de cualquier mentalidad humanista, en nombre de la Ilustración y un incipiente orgullo nacional.

Durante casi dos siglos, de Gassendi a Kant y más allá, las palabras de Horacio fueron aplicadas a cosas de lo más dispares, incluso opuestas. Pero de ningún modo la travesía de este lema a lo largo del tiempo estuvo regida por el azar. *Sapere aude* no había sido un mero jeroglífico con que rotular realidades que nada tenían en común y que sólo por azar habían terminado por verse reunidas. Entre Grocio y Gassendi, Manteuffel y Konarski, Shaftesbury, Kant y Von Moser no estuvo ausente un vínculo histórico. En él vemos la lógica que condujo del racionalismo y el libertinismo del siglo XVII, de la difusión original de la masonería en Europa durante las décadas de 1720 y 1730, a la obra de los monarcas ilustrados de Polonia y Austria en la segunda mitad del siglo XVIII; de la reflexión de filósofos como Kant al estallido de pasiones políticas a finales del siglo. El *sapere aude* acompañó esta lógica histórica, pero es evidente que no la creó ni la modificó de manera profunda. Como bien señaló Kant, fue el lema de la Ilus-

tración. Nada más, nada menos que eso. Confío en que nuestro sumario análisis no haya sido en vano. Al seguir las vicisitudes de ese lema, pudimos elucidar algunas de las etapas fundamentales del movimiento de las Luces. Creo que al seguir sus alternativas también logramos ponderar la distancia existente entre la realidad del siglo XVIII y el mundo clásico, el epicureísmo antiguo y la poesía de Horacio. Este último y su lema *sapere aude* fueron el anhelo de los filósofos, consuelo para todos aquellos que se sintieron cada vez más involucrados en el combate de la Ilustración, un lamento por un mundo perdido y una máscara que permitía ocultar ideas demasiado osadas y peligrosas. En realidad, no nos fue de ayuda para comprender la lógica profunda de la Ilustración, aunque reveló, aquí y allá, el surgimiento y los cambios de sus ideas y estados de ánimo.

Cuando se contemplan las incertidumbres y dificultades en la historia de las palabras y de las ideas, difícilmente cause sorpresa constatar que un abordaje distinto y –en cierta medida– contrario a este fuese el más utilizado. Ese abordaje comienza por la sociedad, no por las ideas; por los grupos, no por los individuos; por las mentalidades difundidas, no por los elementos del pensamiento. Emplea las técnicas de la sociología y la historia económica. Así, procura entender la Ilustración al construir esquemas, tablas y diagramas, y buscar su verdadero y oculto significado –ritmo y función– en la Europa del siglo XVIII.

Como cualquier intento historiográfico, este abordaje ha presentado, y todavía presenta, aspectos paradójicos y absurdos. Si uno toma una modesta y pacífica academia provincial francesa del siglo XVIII, y traza a partir de ella una multitud de flechas que se disparan hacia Europa en todas direcciones, por el solo motivo de que uno de sus miembros alguna vez vivió en Florencia u otro lugar; y si a partir de esto diseña un diagrama que se parece a la batalla de Marne más que a una estructura académica, claramente está empleando un ciclotrón para abrir una nuez. Seré más específico: me refiero al artículo de Daniel Roche que lleva por título "L'Académie de Châlons-sur-Marne", publicado en los *Annales* en 1964.[21] Pero dejemos de lado estas curiosidades y prestemos atención a aquellos estudios en que hay mayor armonía entre medios y fines.

Por supuesto, esta historia social de la Ilustración reviste un carácter marxista. Sin embargo, no intenta comprender el contenido, los orígenes y el desarrollo de la Ilustración de manera tal que contribuya a explicar al marxismo o, en términos más generales, el surgimiento de distintas ideas económicas, políticas y sociales en los últimos dos siglos de la edad moderna. En cambio, intenta la operación contraria: explicar la Ilustración a la luz de los escritos y las opiniones de Marx, Engels y su escuela. Lo triste del caso es que la historia del pensamiento ruso o alemán entre los años 1830 y 1870, o de las corrientes ideológicas de los años treinta a los sesenta de nuestro siglo [XX], se verían muy beneficiadas con una nueva y correcta interpretación del ritmo y el desarrollo internos de la Ilustración europea en el siglo XVIII, una que comparase los elementos de revolución y fe, esperanza y decepción, para llegar a la conclusión de que el movimiento de las Luces es por cierto un círculo cerrado en sí mismo, pero que bajo determinadas circunstancias tiende a reabrirse y retomar la trayectoria de su ciclo de problemas y descubrimientos. La visión marxista, sin embargo, no suele ser proclive a este tipo de comparación, sino a ver la Ilustración como parte de sí misma, de su perspectiva, y a aplicarle sus propios esquemas de interpretación.

Desde luego, Karl Marx, Engels y sus seguidores escribieron cosas interesantes y agudas acerca de Diderot y la revolución francesa, Lessing y Giammaria Ortes. Siempre tendremos algo que aprender de su abordaje, pero desde luego no debemos considerarlo el único posible, ni tampoco debemos olvidarnos de comparar sus hallazgos con lo que podemos aprender de Herzen, Cattaneo, Michelet, Jaurès, Salvemini o Keynes. Por lo general, los marxistas no ven las cosas de esta forma. Les gusta sostener que dan una interpretación integral a la Ilustración. Esta aseveración se funda en la creencia de que los pensadores de la Ilustración representan una etapa en la evolución de la ideología burguesa. Estoy convencido de que esta definición es uno de los principales obstáculos para una comprensión más fecunda del siglo XVIII, y hace falta abandonar esta hipótesis si queremos avanzar con mayor facilidad y rapidez. Es verdad que la Ilustración o algunos de sus aspectos se convirtieron al mismo tiempo en instrumentos de defensa y ata-

que en el marco de la batalla contra la supervivencia del mundo feudal, aristocrático y medieval en Francia, España, Italia y otros lugares. También es cierto que la Ilustración no cumplió esta tarea en todo momento y en todas partes. Por tanto, es tarea del historiador descubrir de qué manera, cuándo y con qué alcance ocurrió esto; y nunca aceptar una identificación preestablecida. De hacerlo, corre grandes riesgos. En Francia, por ejemplo, no lograría entender la oposición a Luis XIV, la controversia entre Dubos y Boulainvilliers, el auge y la significación de Montesquieu, la importancia, también ideológica, de la lucha de los parlamentos, de lo que se conoce como la rebelión nobiliaria, y demás. En Italia, se expondría al riesgo de no comprender el carácter de la Ilustración de grupos tales como los del conde Verri, el marqués Beccaria, el marqués Longo y otros. Así, probablemente nunca llegaría a entender la Ilustración de la Accademia dei Pugni de Milán, grupo enteramente integrado por aristócratas, con la sola excepción del padre Frisi, que era un eclesiástico. Como grupo social, se correspondía casi a la perfección con la sociedad del antiguo régimen. En el sur de Italia, el ejemplo de Filangieri puede resultar suficientemente significativo. Creo que en todas partes las relaciones entre las fuerzas burguesas, ya sean activas o estáticas, y el movimiento de la Ilustración deben subsistir como problema; no es posible darlas por sentadas o utilizarlas como una presuposición histórica.

El *enfant terrible* del marxismo contemporáneo francés, Lucien Goldmann, parece notarlo, ya que intenta dar un valor aún más general y absoluto al nexo entre Ilustración y burguesía, exponiéndose al riesgo de llevarlo al absurdo:

> Nos parece que el nexo entre Ilustración y burguesía tiene un carácter *fundamental*, incluso si en los períodos de crisis del racionalismo burgués, como durante el surgimiento del idealismo alemán y los años entre 1914 y 1945, parece haber desaparecido. Debemos añadir que, aun en estos períodos de crisis, las concepciones racionalistas no desaparecen por completo, tal como puede verse, por ejemplo, en la obra de Valéry, en que la sumi-

sión al racionalismo va acompañada por la conciencia de su crisis.[22]

Desde luego, tenemos que vérnoslas aquí con un fenómeno histórico sujeto a eclipses. Difícilmente podamos encontrar una mejor caricatura de este tipo de razonamiento que esta idea de Valéry como faro de la burguesía racionalista durante los treinta años que separaron las dos guerras, en la era de Marc Bloch, Einstein, Freud y Croce.

Este tipo de ideologismos, carentes de cualquier contenido histórico, nos ayuda a entender por qué hubo una reacción en Francia y otros lugares del mundo. Dicha reacción llevó a algunos académicos a buscar una interpretación social de la Ilustración todavía inspirada, de manera más o menos tácita, por el marxismo, pero decididamente resuelta a no llevar a extremos absurdos las distintas intuiciones que esa perspectiva aporta. Sus indagaciones se basan en la realidad social efectiva, y comportan una investigación histórica precisa.[23] El libro de Jacques Proust *Diderot et l'Encyclopédie* ofrece un muy buen ejemplo de este tipo de abordaje: divide las clases medias francesas de mediados del siglo XVIII en distintos grupos y fuerzas que bajo ningún aspecto son homogéneas.[24] Así, en ningún caso se estudia la *Encyclopédie* como una suerte de promedio aritmético uniforme entre las distintas posiciones que contiene. Tampoco hay algún tipo de comparación entre un hipotético espíritu enciclopedista y la realidad en la que opera; por el contrario, se estudia en detalle y con rigor crítico la posición real que adopta cada uno de los enciclopedistas en la sociedad de su tiempo. Se estudia minuciosamente a los hombres de la iglesia y del parlamento, a los nobles, a los escritores y a los artesanos que colaboraron con el gran diccionario. Jacques Proust intenta, por ejemplo, investigar de manera concreta la naturaleza de las relaciones efectivas entre Diderot y los *ateliers*, entre Diderot y la tecnología de su época, entre Diderot y sus contemporáneos artesanos y trabajadores. Sus conclusiones se elaboran de manera paciente, a partir de un fundamento estadístico, y son claras: los enciclopedistas constituyeron una pequeña elite de doctos y expertos. Estuvieron asociados a la vida económica en tanto fueron

factores fundamentales del progreso económico, y entablaron vínculos cercanos con el aparato administrativo y gubernamental, que intentaron mejorar y volver más racional. En síntesis, Diderot es un reformista. Sus colaboradores franceses se corresponden con aquellas elites que constituyen uno de los dos elementos indispensables de cualquier despotismo ilustrado, y que supieron construir la nueva mentalidad de las cortes de María Teresa, Pietro Leopoldo, Federico II y Catalina II.

> Burgueses, por supuesto, son todos los enciclopedistas… Pero no grandes burgueses… Tampoco pertenecen a esa pequeña y media burguesía que tan bien representará la *sans-culotterie* y de la que surgirán los pioneros de la revolución industrial. Juristas, médicos, profesores, ingenieros, altos funcionarios civiles y militares, eruditos, técnicos especializados, todos se sitúan exactamente a mitad de camino entre la grande y la mediana burguesía, bastante cerca de las capas sociales más elevadas –de cuya incapacidad son jueces bastante certeros– para aspirar a suplirlas en su tradicional papel de dirigencia, pero no tan lejos del pueblo trabajador como para carecer de una noción exacta de los problemas reales que enfrentaba la nación. En definitiva, estaban en una buena posición para concebir una solución técnica para esos problemas y para ciertas veces ponerla en práctica, sin por eso esperarse una revolución general.[25]

Más adelante, una definición sintetiza esta meticulosa enumeración, tan preocupada por los matices: "los tecnócratas de todo tipo que los enciclopedistas eran".[26] Según creo, aquí notamos claramente cuál es el límite para el análisis realizado por Jacques Proust. Este autor logró definir a los enciclopedistas no en términos de clase, sino de función, no en términos de historia social, sino en términos de historia política. Los enciclopedistas no fueron tales por estar situados entre la alta y la pequeña burguesía, sino porque supieron crear ciertos instrumentos técnicos de acción en la sociedad francesa de mediados del siglo XVIII.

Volvemos así al *gouvernement* de Diderot, a la acción política concreta. En este caso, permitámonos considerar las definiciones de sus contemporáneos, que los llamaron “partido de los filósofos”, e incluso “secta” o “movimiento”. Estas definiciones son todavía más adecuadas y rigurosas que las formulaciones y los esquemas modernos. ¿Qué puede aportar al respecto un análisis social agudo y docto? Desde luego, Jacques Proust destina buena parte de su libro al estudio de las ideas políticas de Diderot y a las luchas y conflictos en el seno del grupo de los enciclopedistas. Pero esos dos aspectos resultan menos vivos, de menor significación histórica, porque se los considera fruto de una mentalidad, reflejos de una situación social. No se los considera de manera directa como expresión de las decisiones difíciles e incluso dramáticas que estos hombres tuvieron que tomar. No se los considera como acciones todavía incipientes, como elementos de un relato histórico, sino como figuras y esquemas de un diagrama social. El empleo del término “tecnócrata” es maravillosamente útil para revelar lo que semejante posición tiene de incierta y equívoca, a medio camino entre historia y sociología. ¿Son los tecnócratas en realidad un partido que se oculta detrás de la máscara de la técnica, o expertos que, forzados por las circunstancias, asumen una tarea política? ¿No sería mejor retomar la interpretación de los enciclopedistas como *philosophes* y reformistas, como personas que vivieron sus ideas y encontraron un modo de transformar su realidad? Según creo, el libro de Furio Diaz *Filosofia e politica nel Settecento francese* va bien encaminado.[27] No basta con refinar, matizar y atenuar la inspiración marxista. ¿Cómo podría uno abstenerse de considerar, por ejemplo, el problema que plantea el éxito de la Reforma en algunos países europeos del siglo XVIII y el reiterado fracaso del despotismo ilustrado en Francia? Ese es un problema político e histórico que ningún método sociológico logrará resolver.

El riesgo para una historia social de la Ilustración, hoy en día especialmente notorio en Francia, es el de estudiar las ideas cuando ya se han forjado, aceptado y consolidado; cuando se han vuelto “estructuras mentales”.[28] Así, pasa inadvertido el momento de la creación activa. Se analiza la estructura “geológica” total del pasado, pero no el humus en que esas ideas germinaron y crecieron.

En términos historiográficos, los resultados suelen confirmar, con profusa exhibición de nuevos métodos, lo que ya sabíamos, lo que ya había salido a la luz a través de las luchas de los contemporáneos y la reflexión de los historiadores. Por ejemplo, tengo la triste convicción de que al menos buena parte de la investigación realizada acerca de los libros y revistas del siglo XVIII por la sexta sección de la École Pratique des Hautes Études –dirigida por Alphonse Dupront– entra en esta categoría. *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle* [Libro y sociedad en la Francia del siglo XVIII]:[29] difícilmente podría imaginarse un título que resulte más atractivo para un historiador de la Ilustración. Este de buena gana estaría dispuesto a olvidar el toque de misticismo pitagórico perceptible en esas páginas, con el que se distrae constantemente al lector de la ponderación de los resultados concretos, mientras se lo invita a rendir pleitesía a la religión de la contemplación de los números. Sin importar qué tan buena disposición demuestre, la duda volverá a acuciarlo cuando note que François Furet, luego de una indagación sobre la producción de libros en Francia, realizada con ayuda de una gran cantidad de sondeos y copiosa investigación, concluye lo siguiente: "importancia de las *belles-lettres* y persistencia de los grandes géneros", "permanencia de libros de derecho", así como "gran movimiento secular inverso de obras de religión y de 'ciencias y artes'".[30] Su conclusión es: "Consiste tanto en la observación técnica, en la reforma de un abuso, como en la reconstrucción de una ciudad; todo un ascenso social se expresa mediante el doble lenguaje de la experiencia y del sueño".[31] Podemos ver cómo estas conclusiones dejan de lado los números para traer al proscenio aquellas viejas verdades que todos los historiadores de las ideas de la Francia del siglo XVIII ya se ocuparon de enseñarnos. Algo similar ocurre cuando Jean Ehrard y Jacques Roger hacen el recuento de los libros extranjeros reseñados en el *Journal des Sçavans* entre 1715 y 1719, y luego entre 1750 y 1754. Llegan a la sorprendente conclusión de que, mientras que en el primer período el número de obras italianas es prácticamente despreciable, en el segundo resulta más numeroso que el de libros provenientes de países de lengua alemana, de Suiza e incluso de Inglaterra. Quedan segundos en importancia, sólo aventajados por los libros que se publi-

caban en Holanda.[32] En realidad, este misterio no es tan difícil de resolver. Entre 1750 y 1754, el *Journal des Sçavans* reseñó los ocho volúmenes de los *Annali d'Italia* de Ludovico Antonio Muratori. Este tipo de datos estadísticos no aporta claridad alguna a los hechos; por el contrario, necesita a su vez explicarse mediante la exposición de hechos fácilmente constatables. Pero por mi parte no querría avanzar más con esta crítica. A veces los números realmente parecen capaces de revelar errores de larga data. En Italia, los estudiantes están atiborrados de historia de la historiografía. A nosotros nos resulta llamativo, por ejemplo, que Alphonse Dupront se asombre tanto al notar que la cantidad de libros de historia no se modifica sustancialmente a lo largo del siglo XVIII, en lugar de aumentar –como él esperaba– después de publicado el *Essai sur les mœurs…* de Voltaire. "En cuanto literarios a voluntad, nosotros pensábamos que el impulso de la historia era finisecular, posterior a Voltaire y más cercano a las inmersiones prerrománticas en los abismos del pasado."[33] Sin embargo, Muratori, Maffei y Vico pertenecen a la primera parte del siglo. Y Augustin Thierry nos había enseñado que la historiografía moderna del tercer estado y de la nobleza comienza en Francia con Dubos y Boulainvilliers.

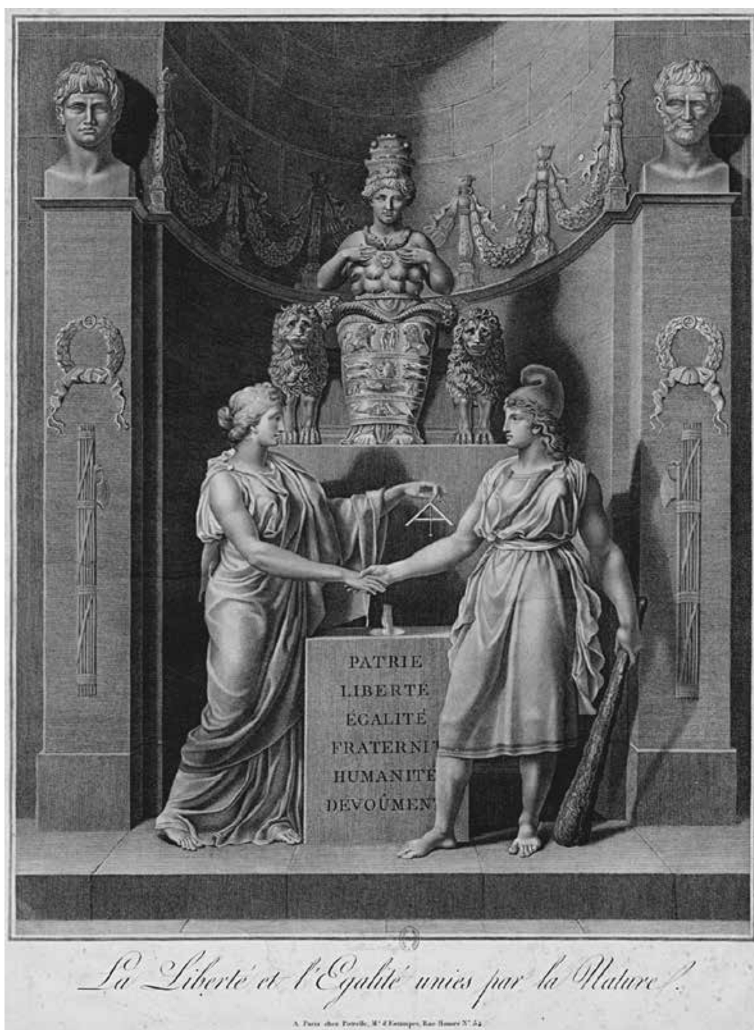
Nada o casi nada queda en pie de la inspiración marxista en una historia social de la cultura como esa que acabamos de analizar. Lo que persiste, sin embargo, es su elemento más importante y más peligroso: la pretensión de crear una historia total, una visión de la sociedad como una estructura global capaz de revelar su lógica interna, las leyes que rigen su propia existencia si se la somete al instrumento de interpretación adecuado, ya sea la lucha de clases, la cuantificación o el estructuralismo. Esa pretensión de dar con "la respuesta del enigma"[34] de una civilización puede sonar más o menos evidente y explícita. Siempre conlleva el riesgo de distorsionar los juicios históricos al transformarlos en una filosofía de la historia, cuando no en un "despropósito", según observaba Carl Becker.

Así, los estudios más útiles sobre la historia social de la Ilustración son en cambio aquellos que ponen en contacto efectivo ideas y hechos, dentro de marcos específicos y claramente definidos, que estudian la difusión de ciertos descubrimientos de la ciencia

y la tecnología, y ven de qué manera funcionaron en el campo o en la ciudad, entre nobles y artesanos de este o aquel país. Los últimos diez años han visto la publicación de auténticos modelos destacados de este tipo de investigación. Baste con recordar *Domaines et seigneurs en Russie vers la fin du XVIIIe siècle. Étude de structures agraires et de mentalités économiques* de Michael Confino[35] u *Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteenth-Century Nobility* de Marc Raeff.[36] (Menciono a estos dos autores porque sus opiniones difieren. El debate que sostuvieron en las páginas de *Annales* es de gran interés para todos los estudiosos de la historia de la Rusia dieciochesca.)[37] También son importantes los tres extensos volúmenes de André Bourde, *Agronomie et agronomes en France au XVIIIe siècle.*[38] El carácter concreto y la atención por el detalle que caracterizan a esta obra hacen que el lector se pregunte qué tan importantes fueron en verdad las técnicas agrícolas en la transformación de la agricultura francesa. Por último, pero no de menor importancia, debemos mencionar los aportes a este gran debate acerca del impacto de las ideas, planes e ideologías existentes en vísperas de la revolución industrial que actualmente se desarrolla en Inglaterra.[39] Libros como el de Charles Wilson acerca de los siglos XVII y XVIII alientan en nosotros la esperanza de que otros académicos sigan esa misma senda en otros países europeos.[40] Se trata de ejemplos bien conocidos y bastan para demostrar de qué manera se renueva y se da nuevo vigor a la historia social e intelectual del siglo XVIII.

Siento una enorme admiración por estos y otros historiadores similares. Tal vez incluso los envidie un poco; indudablemente siento el constante deseo de aprender de sus libros. Sin embargo, en estas G. M. Trevelyan Lectures me gustaría permanecer fiel a mis aspiraciones de juventud, cuando me proponía escribir una historia política de la *Encyclopédie.* No me atreveré a seguir los pasos de Alfred Cobban, ni aceptaré su invitación a discutir "el papel de la Ilustración en la historia moderna", según sugiere el subtítulo de su libro *In Search of Humanity.*[41] (Resulta muy conmovedor releer sus páginas después de su reciente fallecimiento.) No pretendo ofrecer una *Geschichte der abendländischen Aufklärung,* como hizo Fritz Valjavec.[42] Respecto de la historia de las ideas en

el siglo XVIII, sencillamente me gustaría echar un poco de luz aquí y allí. Mi preocupación central será intentar plantear el problema del impacto de la tradición republicana en la evolución de la Ilustración. Esto nos conducirá al núcleo íntimo de la cuestión de utopía y reforma, que estudiaré desde un punto de vista único y significativo: el derecho a castigar. La conclusión será un intento de advertir la distribución geográfica y el ritmo de evolución de la Ilustración en la Europa del siglo XVIII. Espero ser capaz de demostrar que estos problemas, en apariencia tan diferentes, en verdad convergen en la historia política de la Ilustración.



La Liberté et l'Égalité…, estampa de Louis Charles Routte, París, "chez Potrelle", 1795-1796: "La Libertad y la Igualdad unidas por la Naturaleza".

1. Reyes y repúblicas en los siglos XVII y XVIII

Cuando hablamos de la tradición republicana y de su importante papel en la formación de las ideas políticas del siglo XVIII, de inmediato nuestra mente se retrotrae al mundo antiguo, a los grandes ejemplos de Atenas y Roma. Desde luego, la importancia de la tradición clásica está fuera de toda duda. En esta ocasión no me interesa ponderar su intensidad e importancia en el siglo XVIII o ver cómo se la utilizó en la era de la Ilustración. No indagaré cuánto del pensamiento republicano se deriva de Pericles o Tito Livio, sino antes bien cuánto se deriva de la experiencia que vivieron las ciudades italianas, flamencas y alemanas, o países como Holanda, Suiza, Inglaterra y Polonia. La tradición republicana que el siglo XVIII heredó e hizo prosperar tuvo a veces un cariz clásico. Pero con mayor frecuencia fue fruto de una experiencia directa, una no tan distante en el tiempo. Fue una raíz que volvió a la vida luego de la era del absolutismo y las restauraciones de los siglos XVI y XVII.

No es para nada accidental que la forma antigua y clásica del pensamiento republicano fuera peculiarmente notoria en Francia durante las últimas décadas del siglo, hasta el momento en que se volvió explosiva durante la revolución. Los *philosophes*, los girondinos y los jacobinos, miraron hacia Camilo y Bruto por la sencilla razón de que Francia no tenía experiencia alguna que pudiera servir de modelo de inspiración republicana. Intentaron repensar el pasado, las ciudades medievales, a Étienne Marcel y también la libertad de sus antepasados, los francos. Sin embargo, si querían buscar formas libres de organización y constitución, no meros ejemplos de virtud, inevitablemente debían volverse hacia Atenas y Roma. Con todo, a lo largo del siglo XVIII, también ellos abre-

varon en los ejemplos de Inglaterra, Polonia, Italia y Holanda. Como veremos más adelante, también para ellos el pensamiento republicano, de Montesquieu a Rousseau, tenía raíces profundas en una experiencia europea reciente y nada mítica. Pero estos ejemplos no les pertenecían de manera directa; eran menos locales, menos "personales". Para ellos, sólo el modelo neoclásico podía adoptar la magnitud y el vigor del mito. Así, Francia restauró una forma antigua para la tradición republicana europea.[43]

Esto es muy evidente en Italia a finales del siglo XVIII. Basta comparar el pensamiento político de la era de los reformistas ilustrados –entre 1734 y 1789, digamos– con el de la era revolucionaria, en la última década del siglo, para advertir de inmediato una ruptura, una diferencia notable en el léxico, en los modos de sentir y expresar. La Italia del siglo XVIII había sido profundamente antirromana. Había respaldado a las provincias contra la urbe. Había redescubierto y exaltado a los pueblos itálicos previos a la conquista: los etruscos, los insubrios y los samnitas. Había combatido contra la idolatría del derecho romano. Había criticado intensamente un sistema económico basado en la conquista y no en el comercio. Había sido capaz de apreciar la distancia que mediaba entre la libertad de los antiguos y la de sus contemporáneos. Con la revolución francesa y la subsiguiente invasión de Italia, sobrevino a este fermento crítico un estrato muy distinto. Los Brutos, Camilos, entre otros, habrían de volver a la vida en suelo italiano, donde en verdad estaban bien muertos y enterrados. La propaganda jacobina –monótona y exaltada a la vez– trasladó a Italia un ideal republicano incompatible con un país en que la experiencia republicana estaba firmemente arraigada. Las formas clásicas se volvieron un arma para destruir la tradición. En la apelación a la antigüedad no resurgió la Roma antigua; al contrario, las repúblicas de Génova, Venecia y Lucca se vieron profundamente transfornadas o desaparecieron. La era de la república única e indivisible llegó a un país donde las repúblicas habían sido muchas y habían estado en constante movimiento, interno y externo. Si nos interesa seguir el rastro de la tradición republicana que hunde sus raíces en la Edad Media y el Renacimiento,

tanto en Italia como en el resto de Europa, debemos, por tanto, sondear el pasado más allá del estrato jacobino y neoclásico.[44]

De por sí, el ejemplo de Italia puede resultar especialmente revelador. A comienzos del siglo XVIII, la península es una suerte de microcosmos distinto del resto de Europa. Ni siquiera en Alemania podía encontrarse semejante variedad de formas políticas y constituciones, aunque sólo se deba a que la teocracia papal era exclusiva de Italia. El país era un verdadero museo político, que albergaba monarquías, ducados y repúblicas, de Venecia a la pequeña comunidad de San Marino.

El valor de las repúblicas italianas como ejemplo fue una cuestión enérgicamente afirmada por la historiografía de la Ilustración y del período romántico; baste con recordar a Sismondi. Más tarde, el estudio de sus aspectos sociales y económicos pareció eclipsar el de sus experiencias políticas y constitucionales, cuyo interés volvió a señalar recientemente un hombre que es una reconocida eminencia en historia económica y social, Frederic C. Lane, en un artículo que confirma toda una nueva línea de estudio sobre las repúblicas italianas.[45] Durante los últimos años, ha habido en Italia un amplio y productivo debate acerca de Venecia (baste con recordar el nombre de Gaetano Cozzi). Dicho debate ha proseguido en el exterior y ha sido objeto de nueva evaluación crítica, clara y certera, por parte de William J. Bouwsma,[46] mientras que Marino Berengo describe muy bien la relación entre política y sociedad en su libro *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento* [Nobles y mercaderes en la Lucca del siglo XVI].[47] Por el contrario, la historia de Génova todavía debe retomarse desde un punto de vista capaz de trascender la tradición local.[48] Naturalmente, Florencia y Toscana continúan siendo ejemplares para todo aquel que esté interesado en entender la relación entre las comunas italianas y la formación del estado moderno. Basta con recordar las obras de Federico Chabod, Hans Baron, Giorgio Spini y Nicolái Rubinstein, y recomendar el reciente debate y la bibliografía compilados en *Florence in Transition*, de Marvin B. Becker.[49] A diferencia de Sismondi, muchos de estos trabajos sobre las repúblicas italianas terminan con el fin del Renacimiento, que se extiende en mayor o menor medida hasta las primeras décadas del siglo XVII.

A menudo se advierte cierta tendencia a considerar un "mito" la supervivencia de las repúblicas en la era del absolutismo durante los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, su ininterrumpida existencia reviste una importancia mayor que la de un recuerdo o un mito. La formación y el crecimiento del estado moderno podrían resultar esclarecidos si los contemplamos no desde el ángulo de las monarquías victoriosas, sino desde el de las repúblicas que, con gran tenacidad, fueron capaces de sobrevivir.

A grandes rasgos, la relación entre los estados absolutistas y las repúblicas era la misma que prevalecía en el resto de Europa. Génova, Venecia, Lucca y San Marino habían sobrevivido en las fronteras de los estados modernos, sosteniendo con ellos una extraña relación, que podía parecer casi parasitaria pero que se había vuelto sólida e inamovible. Es verdad, desde luego, que España había hecho todo lo posible para derrocar a Venecia, al igual que para conquistar las Provincias Unidas. Es verdad que los duques de Saboya hicieron un gran esfuerzo para conquistar Génova. Al Gran Ducado de Toscana solía tentarlo Lucca. Y todavía en 1739, el papado hacía un último intento de poner fin a San Marino.[50] Pese a la gran variedad de circunstancias, a la disparidad de situaciones políticas y al amplio espectro de afiliaciones religiosas –entre las que se contaban el protestantismo holandés, el jurisdiccionalismo veneciano que llevaba en sus venas la simpatía por la Reforma, y la barroca y católica Génova, con su beatería–, los estados absolutistas nunca pudieron eliminar a sus oponentes y enemigos. Las antiguas repúblicas sobrevivieron.

Durante los siglos XVI y XVII, los estados republicanos se comportaron como estructuras separadas y externas –con elementos sociales aristocráticos y patricios, burgueses y municipales–, similares a otras formaciones que en ese entonces las monarquías intentaban dominar e incorporar al estado absolutista, no por medio de la destrucción sino de la sumisión. Parlamentos, asambleas estatales, patriciados ciudadanos, organizaciones militares y políticas de hugonotes en Francia y en Italia, innumerables autonomías locales y privilegios concedidos a las ciudades dominantes: el proceso entero de formación del estado moderno nos viene a la mente cuando contemplamos estos contrastes y compromisos

de larga data. Las repúblicas son esas mismas estructuras, pero como entidades externas y separadas. Su existencia puede a veces parecer dudosa y un mero formalismo, tanto como la de distintas formas políticas dentro del estado absolutista. En realidad, Génova queda incluida en el mundo español. Las ciudades patricias de Suiza ocasionalmente parecen no haber tenido más independencia que el *Franche-Comté* [de Borgoña] o las ciudades alsacianas, absorbidas por el avance francés. Sin embargo, sus estructuras externas subsistieron, preservando con vida la tradición republicana en Europa continental. Así, sostuvieron un modelo alternativo al de la monarquía universal, cuyo triunfo final impidieron no sólo en la dimensión política y militar, sino también en la ideológica.

Uno de los debates historiográficos más importantes de los últimos veinte años, verdaderamente internacional, tuvo por tema la reevaluación del vínculo entre la formación del estado moderno y las estructuras sociales que resultaron dominadas y absorbidas. Basta leer las ponencias de Fritz Hartung y Roland Mousnier,[51] de Jaume Vincens Vives[52] y de Erik Molnar,[53] así como la colectánea de artículos en honor a B. B. Kafengauz, al cuidado de N. M. Druzhinin.[54] Estimulante por demás resulta un libro de Ernst Heinrich Kossmann, quien ve al estado absolutista de mediados del siglo XVIII como "resultado de una neutralización, no de una unidad".[55] "Es una suma de descontentos y fuerzas contradictorias que se equilibran mutuamente."[56] Cita a Dubosc Montandré para señalar que en ese entonces Francia no estaba libre del peligro de un "espíritu republicano y contagioso",[57] pero que, de hecho, la débil llama republicana que se había encendido en Burdeos con el movimiento de la *Ormée* pronto se extinguió en medio de las contradicciones políticas que se presentaron entre las clases dominantes, entre la burguesía y el pueblo, y entre las múltiples fuerzas sociales y sus aliados extranjeros. Kossmann tiene la rara ventaja de considerar estos eventos teniendo en cuenta la existencia de una alternativa republicana, la de Holanda.[58]

Que las repúblicas antiguas mantenían viva la tradición republicana en la Europa continental se volvió muy evidente cuando Francia, bajo Luis XIV, prosiguió con renovada energía la lucha que España ya no era capaz de sostener. La guerra de Holanda de

1672 y el bombardeo de Génova en 1684 abren un nuevo capítulo en el conflicto entre los estados absolutistas y las repúblicas antiguas. Este capítulo se cerró en 1748 con la paz de Aquisgrán. Tras estos ajetreados años, la supervivencia de las Provincias Unidas, nuevamente invadidas por Francia, se vio asegurada. Lo mismo sucedía con la de Génova, a la que sólo una revuelta y una sangrienta guerra lograron salvar de las manos del reino de Cerdeña y las del Imperio.

En este extenso y decisivo período de transición entre el siglo XVII y el XVIII (1672 a 1748), las repúblicas volvieron a parecer especialmente vulnerables. Su neutralismo, su conservadurismo, su intento de huir del conflicto político hacia el mundo del comercio y la banca, su rechazo del militarismo en pro de las finanzas, su determinación de preservar constituciones que parecían inapropiadas para resistir la avanzada de las monarquías: todos estos factores parecían sin duda alguna propiciar su caída. Sin embargo, eso no ocurrió. Esa avanzada monárquica causó a su vez alzamientos internos. Holanda asistió a la reanudación del conflicto entre los regentes y la casa de Orange, y entre una provincia y otra, lo que la dejó al borde del desastre y la ruina. Más tarde se salvarían las Provincias Unidas, y también las partes fundamentales de su constitución. Guillermo III y Guillermo IV estuvieron muy cerca de ser reyes, pero de hecho continuaron siendo estatúderes. El peligro, siempre presente entre 1672 y 1748, los hizo ascender al poder. Los apoyaban la nobleza, el ejército y el pueblo indócil. Pero el andamiaje constitucional que habían heredado del pasado no se derrumbó. Las posiciones clave dentro de la sociedad de los Países Bajos siguieron en manos del patriciado de los regentes.[59] Nunca se cuestionó la tolerancia religiosa. Por el contrario, su existencia ininterrumpida permitió a Pierre Bayle y a los demás inmigrantes franceses convertir a Holanda en el emporio de las ideas políticas, filosóficas y científicas del mundo entero. Cincuenta años más tarde, en ese país, Marc-Michel Rey será el editor de los *philosophes*.

Las Provincias Unidas no dejaron de ser una república. Preservaron, políticamente, una forma de gobierno considerada anómala, extraña y cada vez más incomprensible por aquellos

a quienes el estado absolutista gradualmente amalgamaba e incluía. La conciencia de esta diversidad se arraigó con creciente firmeza en Holanda. El libro de Pieter Cornelis de la Court es su expresión más típica. Publicado bajo el título de *Mémoires de Jean de Wit*, tuvo lectores en Europa entera. La edición alemana de 1671 comenzaba con el lema: "La paz es el bien supremo. Sólo las repúblicas vivirán en auténtica paz y felicidad".[60] Luego aludía a la resuelta dedicación del gobierno de las Provincias Unidas a las cuestiones económicas: "y así con oficios y labores prospera la república holandesa".[61] La polémica contra las monarquías era explícita y vivaz. La edición inglesa es un buen ejemplo de esto. Fue publicada en 1702, año en que, como veremos, revivió la polémica acerca de la forma republicana de gobierno. Esa versión contraponía el deseo de las repúblicas, que abogaban por el bienestar de los ciudadanos, a la voluntad de poderío y expansión de las monarquías, y afirmaba que "los habitantes de una república son infinitamente más felices que los súdbitos de una tierra gobernada por un jefe supremo".[62] No se trataba de una "república angelical o filosófica" similar a los modelos de Platón, Aristóteles o a la "*Eutopia Mori*" [la Utopía de Tomás Moro], sino de un ejemplo de estado próspero, basado en un "interés común maravillosamente entramado"[63] en la tolerancia, en la libertad de inmigración y comercio, en la ausencia de monopolios, en la moderación de los impuestos y en la voluntad de permanecer en paz, aun a expensas de un considerable sacrificio.[64] Incluso repudiaba la mentalidad de la *raison d'état*, tal como la practicaban los italianos. Estos podían teorizar acerca de una política en que la parte del león y la del zorro fueran iguales; también podían repetir constantemente: "con arte y con engaño / se vive medio año / con engaño y con arte / se vive la otra parte".[65] Pero estas no eran máximas adecuadas para países más prósperos y de mayor población, como las repúblicas, más parecidas a gatos ágiles y prudentes que a grandes y violentos leones. Estaban dispuestas a defenderse con uñas y dientes, pero sólo si su existencia se veía amenazada. "A primera vista un gato parece en verdad un león, sin embargo es, y seguirá siendo, tan sólo un gato; de igual modo a nosotros, comerciantes naturales,

no puede volvérsenos soldados."[66] La guerra no podía ni debía alterar la naturaleza de la república. El estatúder continuaría siendo un brazo defensivo sujeto al control de los comerciantes, no sería un príncipe o un rey. Entre los leones y tigres que dominaban el mundo, la política exterior de ese animal excepcional que fue Holanda forzosamente mostraba una simpatía natural por sus pares, que también existían para la paz y el comercio. Las demás repúblicas eran sus aliados naturales. De la Court habla de Venecia con aprecio y admiración. Presta atención a las demás repúblicas italianas y a las de Alemania; sin embargo, se ve obligado a concluir que, desde el punto de vista militar, son demasiado débiles, a la vez que en el plano económico son rivales antes que aliados. Son de escasa o nula utilidad en la lucha por la supervivencia, contra el "odio innato que todos los monarcas sienten por las repúblicas".[67] Pese a todo, son buenos ejemplos de los errores constitucionales que es preciso evadir a toda costa. Las magistraturas de la república no deben ser pagas. Sus ingresos deben provenir del comercio, de las manufacturas, no del estado. Ninguna ley o privilegio, como por ejemplo el mayorazgo, debería defenderlos: "Así es todavía, o lo era hasta hace poco, en las repúblicas de Venecia, Génova, Ragusa, Lucca, Milán, Florencia…".[68] Tampoco debe haber un jefe permanente en el centro, en la ciudad o en las administraciones locales. La determinación de no cambiar el sistema de gobierno debe prevalecer sobre cualquier otra exigencia, caso contrario sobrevendrá la ruina económica y política.

> El comercio, la navegación y las manufacturas se establecieron y continuaron en las repúblicas italianas mientras disfrutaron de su libertad. Sin embargo, resulta fácil advertir que Florencia y Milán, si bien llegaron a convertirse en cortes de monarcas o estatúderes, menguaron verdaderamente mucho en su comercio durante el gobierno monárquico. Pisa […] y las grandes ciudades italianas de antaño, desde la pérdida de sus gobiernos libres […] han quedado prácticamente reducidas a la nada… En cambio, gracias a sus gobiernos libres, estas

> dos ciudades mal situadas, Venecia y Génova, pese a la pérdida y el cese del comercio con la India, han preservado su grandeza y comercian tanto como les es posible; incluso la pequeña Lucca preserva todavía su capacidad de comerciar.[69]

Similar había sido el destino de las ciudades hanseáticas, que habían permanecido libres e independientes. La totalidad del pensamiento político holandés del siglo XVII tiende a formular las condiciones religiosas, psicológicas y jurídicas para esta supervivencia, y sigue con viva atención el destino paralelo de otras repúblicas europeas más pequeñas.[70]

La investigación moderna acerca de las vicisitudes comerciales, manufactureras y financieras de Holanda durante los siglos XVII y XVIII y la apasionante discusión suscitada en los últimos años respecto del carácter y el significado de la decadencia de las Provincias Unidas en el siglo XVIII develaron cada vez más, incluso desde el punto de vista económico, lo peculiar de esta república. Así como en política se negaba a aceptar la *raison d'état*, en cuestiones económicas rechazaba el mercantilismo. Su función de comerciante y banquero de los grandes estados modernos, en la época misma de su consolidación, la volvía simultáneamente vulnerable e indispensable, parasitaria e indestructible. Lo que para algunos podría parecer decadencia es en realidad una tendencia a la estasis en un mundo en que Inglaterra y los estados continentales crecen y se desarrollan. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII se vuelven cada vez más evidentes las dificultades de Holanda para adaptarse a un mundo cambiante. Su economía es tan irreformable como su estructura política. En 1751 las propuestas del estatúder no se adoptaron. Si bien fueron muy agudas, las crisis de 1763 y 1773 no resultaron decisivas. Holanda caería sólo al verse abrumada por el turbulento clima que propició la irrupción de las revoluciones modernas que se sucedieron a partir de la década de 1780. Mientras el antiguo régimen logró resistir, la república de las Provincias Unidas sobrevivió.[71]

La Génova y la Venecia de los años de transición del siglo XVII al XVIII todavía esperan un historiador que haga por ellas lo que

algunos académicos ingleses y holandeses, como Pieter Geyl, Charles Wilson y Kossmann, han hecho por Holanda. Desde luego, las repúblicas patricias italianas en decadencia no son comparables en importancia política, intelectual y económica con las Provincias Unidas. Basta con recordar a Guillermo III, De Witt, Rembrandt y Spinoza. Sin embargo, sus instintos de preservación y su ininterrumpida existencia lindera con los estados absolutistas merecen que se les preste mayor atención. En cierta medida, también esto contribuyó a la formación de la idea de república que tenían los hombres de la Ilustración.

Génova fue bombardeada por los franceses en 1684 y ocupada por los austríacos en 1746. Estos sucesos estimularon nuevos movimientos sociales dentro de una sociedad que desde el siglo XVI se volvía cada vez más estratificada. Los duques de Saboya ya habían intentado explotar la pobreza de la población para conquistar la ciudad. Habían sido tan abiertamente demagógicos que incluso incitaron a una revuelta contra el magro y escaso pan negro que la plebe estaba forzada a comer, y contra el monopolio económico y fiscal de la nobleza dominante.

Giovanni Ansaldi, agente de Carlos Manuel I, publicó dos panfletos en la época de la conjura de Vahero: *Verità esaminata a favor del popolo, il quale con ingiustitia è tenuto fuori del governo di Genova contro alcuni tiranni dell'istesso popolo che già se ne credono impossessati con fraude* [Verdad indagada en pro del pueblo, al cual con injusticia se deja fuera del gobierno de Génova, contra algunos tiranos de ese mismo pueblo que de modo fraudulento creen haberse apropiado de él][72] y especialmente *A tutto l'ordine fortissimo, fedelissimo, generosissimo che intende reprimer le insolenze e ripararsi dalle ingiustitie di quelli che male operano e male governano in Genova salute e aviso* [Salvación y aviso al entero orden fortísimo, fidelísimo y abnegadísimo que intenta reprimir la insolencia y ponerse a salvo de las injusticias de aquellos que obran mal y gobiernan mal en Génova].[73] En el primero de ellos, el autor se refiere a quienes gobiernan lo público y se pregunta: "¿fundaron acaso Génova sin nuestros antepasados?". "El gobierno de nuestra ciudad siempre ha estado en manos de los más poderosos, aunque en realidad debió haber pertenecido a todos."[74] Con la ayuda del duque de

Saboya, quien no habría de ser señor de Génova sino sólo su "protector", todos aquellos que no pertenecieran a la aristocracia podían y debían rebelarse:

> Bien podría afirmar que los ciento cincuenta mil que residen en las ciudades y los pueblos costeros [...] deberían estar en condiciones de al menos defenderse de esos pocos que hasta ahora nos han oprimido.[75]

Las tropas mercenarias alemanas y corsas no bastarían para hacer frente a esta insurrección:

> No necesitamos muchas facciones para lograr nuestro cometido, basta con ponernos de acuerdo en no ir durante un día entero a [San Pietro in] Banchi [centro comercial de la ciudad] y que la clase de los artesanos disfrute de reposo ese mismo día. Que todo el populacho arroje su pan pútrido y maloliente contra las cabezas de aquellos que se lo dan de comer, y ese día tal vez saquemos algún buen fruto de sus seseras, sin sacar a relucir las armas. Comencemos a decir que no deseamos ser tan ignorantes en todas nuestras clases y grupos como para estar dispuestos a pagar tasas, dacios, gabelas y otras vejaciones para costear guerras injustas, mantener a guardias que nos rebajen, llenar la ciudad de esa raza de esbirros que nos atormentan mientras protegen a aquellos; y que, por último, no es nuestra intención pagar salarios a quienes tan mal nos gobiernan.[76]

El *Secondo Aviso* [Segundo aviso] también es interesante. Publicado tras la ejecución de Vachero y sus cómplices, aporta curiosa información acerca de la vida religiosa y política de Génova. Concluye:

> ¿Cómo podría el pueblo estar más subyugado de lo que está, aunque viviéramos bajo la dominación de los turcos? ¿Cómo podría el pueblo empobrecerse aún más de

> lo que estos tiranos han permitido? [...] El pobre se ve obligado a alimentarse de basura, al artesano se lo tiene por esclavo.[77]

En la década de 1680, bajo el reinado de Luis XIV, Francia había realizado un intento más concertado y ágil por desmembrar la vieja república. Los franceses procedieron de arriba abajo. Intentaron utilizar a las familias feudales más antiguas, los Fieschi, por ejemplo. Al mismo tiempo, procuraron ganarse a la nobleza más reciente, también a los burgueses y a los mercaderes que no eran nobles (es decir, la clase social que, después de la cristalización provocada por la constitución de Génova en 1576, había proseguido su existencia y su desarrollo bajo la sombra de los privilegios de la aristocracia). En otras palabras, intentaron utilizar las fuerzas mismas que constituían la base de poder de la corona francesa, desde la nobleza captada para la corte hasta todos aquellos que habían logrado sostener su posición en el estado absolutista gracias a la adquisición de altos cargos y a la política mercantilista impulsada por Colbert. El informe de Pidou de Saint-Olon, enviado francés en Génova durante aquellos años, texto justamente admirado en su época, alcanza a revelarnos con cuánta habilidad el estado absolutista de Luis XIV intentó explotar los contrastes internos de la antigua república, y de qué manera intentó impulsar allí la misma política de penetración que a menudo le había valido el éxito en Francia, con fuerzas sociales que en más de un sentido eran bastante similares.[78]

La discusión acerca de cómo aprovechar los conflictos internos de la república de Génova para conquistarla se intensificó en Francia desde comienzos de la década de 1680. Es posible rastrearlo en las comunicaciones oficiales y en los registros de la época. Por ejemplo: “Cuando se decapita a una república, el resto del cuerpo está perdido, cosa que no ocurre en un estado monárquico”.[79] Por tanto, se consideraba necesario asestar un primer golpe a la aristocracia gobernante. En 1683 y 1684, Saint-Olon instaba al gobierno de Luis XIV a no confiar demasiado en las luchas internas entre “antigua” y “nueva” nobleza en el seno de la aristocracia, y a dirigir en cambio sus esfuerzos sobre todo hacia la burguesía,

hacia los comerciantes más ricos, quienes se veían excluidos del gobierno pese a ser igual de ricos y poderosos que al menos una parte de la aristocracia. No debía tomarse en cuenta a la plebe, a los trabajadores, ligados a la política española, y al comercio con la península ibérica y Sicilia. Estaban en plena concordancia con la tradicional libertad genovesa, sin importar cuán pobre y turbulenta resultara ser.[80] El encarnizado desprecio de Colbert por "esa canalla de Génova" y su determinación "de arruinar el comercio de la nación y perjudicar su dignidad pública, para por último oprimir su libertad" se advierte en las comunicaciones de De Marini, dignatario genovés en París.[81] Este último también hacía referencia a la creciente animosidad parisina contra la nobleza de Génova,[82] y un año más tarde, desde la prisión de la Bastilla, advertía a su propio gobierno hasta qué punto Francia iba rumbo a "una gran alienación del pueblo respecto de la nobleza y del gobierno".[83]

La violencia y el bombardeo de la ciudad en 1684 causaron resultados tan negativos como los de la guerra contra Holanda. Génova permaneció bajo la esfera de influencia española. Sin lugar a dudas, el acto de pleitesía y contrición que Gianfrancesco Imperiale Lercari se vio obligado a rendir en Versalles constituyó una humillación grave. Pero no puso fin a la existencia de la república.[84] Esto era exactamente lo que quería la aristocracia genovesa, sin importar el daño que los cañones del almirante Duquesne –un hugonote– habían infligido a su ciudad en nombre de Luis XIV. El bombardeo se había realizado en vísperas de la revocación del Edicto de Nantes. Perdurar, sobrevivir, esta era la profunda determinación de Génova, y la forma republicana de gobierno posibilitaba semejante política. Las clases gobernantes lo sabían. Al igual que los holandeses, estaban seguros de que podrían sobrevivir a las guerras y a la destrucción en la medida en que la esencia de su constitución patricia y urbana se mantuviera inalterada. "Que sea eterna la república y los príncipes, mortales", escribió Giovanni Paolo Marana.[85] Lo importante era no ceder:

> Lo admito, lo admito, descubro cada día que mi mal es mayor de lo que pensaba, y que mi pueblo está agotado.

> Las cargas son excesivas, el comercio está arruinado, los artesanos no hacen nada y la ciudad entera está sumida en un profundo dolor. Con todo, debemos ser valientes y no realizar actos cobardes. Estoy dispuesta a sepultarme bajo mis ruinas, como Numancia,

hacía decir Marana a Génova en su *Dialogue de Gênes et d'Algers* [Diálogo entre Génova y Argel].[86] Marana afirmaba que también en Génova el peligro indujo a algunas personas a creer que era necesario concentrar todos los poderes en las manos de pocos, que resultaba vital poner fin al viejo equilibrio y permitir que alguna de las magistraturas tuviera control sobre las demás. Génova prosigue:

> Varias veces especulé, en mis consejos, con la posibilidad de otorgar una autoridad absoluta a la temible magistratura de mis inquisidores de estado, hacer asesinar y envenenar a todo aquel que quisieran, sin forma alguna de proceso, para que así perezcan todos cuantos den señales de cierta proclividad hacia Francia en sus acciones o discursos.[87]

Marana atribuía estos planes maquiavélicos, sueños siniestros de una aristocracia amenazada, a Lercari, el *doge*, el mismo que rindió pleitesía formal a Luis XIV. Pero nunca se pusieron en práctica y, en cualquiera de los casos, las políticas de emergencia se mantuvieron dentro del contexto de las magistraturas existentes. Sin embargo, el espectro de una dictadura capaz de transformarse en monarquía no era algo demasiado lejano:

> Porque a fin de cuentas, ¿qué desgracia mayor podría sobrevenir a un estado que la de ser gobernado por un hombre que se considerase más sabio que los demás? [...] En cuanto al pueblo, muchas cosas podría hacer si tuviera un jefe, pero no se atreve a emprender ninguna, ya que lo vigilo dentro y fuera.[88]

El riesgo de que un estatúder pudiera convertirse en príncipe estaba presente en Génova tanto como en Holanda, pero Génova también era consciente de ello, y podía y lograría resistírsele. De hecho, pese a tanto orgullo republicano, Marana ve sólo una salida de la crisis. Génova nunca vivirá en paz junto a su poderoso vecino, Francia, hasta que

> los nobles, que la han gobernado con tanta insolencia, ignorancia e injusticia sean desterrados a perpetuidad… confinados en la isla de Córcega, que ellos tornaron desierta, y condenados a cultivarla y a ser súbditos del pueblo, como perturbadores de la paz pública, enemigos de los buenos ciudadanos, infractores de las leyes divinas y humanas y escándalo de Italia entera.[89]

Este era el programa más drástico. El menos drástico era un acto de pleitesía formal a Francia. ¿No había sido esta la política de las Provincias Unidas después de la terrible guerra de 1672? "La república de Holanda, actualmente la más poderosa del mundo, se ocupó de apaciguar la cólera de Luis y se sometió al más fuerte."[90]

Marana era uno de los más reconocidos y leídos periodistas y observadores de la época (finales del siglo XVII y comienzos del XVIII).[91] Dio a conocer en toda Europa los debates que acabo de reproducir. Luego, dio a sus ideas una nueva forma, comparándolas con la tradición de la *raison d'état* y acentuando su deseo de complacer a Luis XIV. También analizó con gran perspicacia la crisis de 1672 en *La congiura di Raffaello della Torre…*, publicado diez años después, en 1682. Su *Dialogue de Gênes et d'Algers* analizaba las luchas que suscitó en Génova el bombardeo de Duquesne. Poco después, comenzaron a publicarse, volumen por volumen, las entregas de su obra *L'espion Turc* [El espía turco], que había comenzado a escribir en italiano para Luis XIV para después continuarlo en francés. La obra pronto fue traducida a varios otros idiomas.[92] Era una historia del siglo XVII en género epistolar en la que se intercalaban observaciones sobre usos, costumbres y constituciones de un mundo que se volvía cada vez menos conformista en términos religiosos y políticos. El dispositivo literario de las car-

tas escritas desde Europa por un turco se apoderó de Marana, tanto que, de manera casi imperceptible, el autor fue desplazándose desde la más manifiesta adulación de Luis XIV, el deseo de consolidar su propia posición y elogiar a un gran y poderoso estado que ya no guardaba ningún vínculo con los privilegios exclusivos de casta, a una visión política en que la diversidad no sólo era tolerada sino considerada algo natural y benéfico. El antiguo contraste entre la tradición republicana y la monárquica se atempera a lo largo de sus páginas para desembocar en una visión cada vez más escéptica y tolerante.

Así, a partir de una comparación entre su Génova natal y la Francia de Luis XIV, Marana creó algo capaz de cautivar el espíritu del joven Montesquieu. De hecho, *L'espion Turc*, como es sabido, constituiría una incitación no sólo literaria para las *Lettres persanes* [Cartas persas].[93] Marana se había convertido en un *philosophe*. Según puede leerse en el prefacio a una edición de su obra publicada a comienzos del nuevo siglo, "razona acerca de las causas de los levantamientos y las conmociones de los estados no como un bárbaro, sino como un político hábil y un filósofo sensato".[94]

Al parecer, la situación de Venecia en los siglos XVII y XVIII era distinta. Con la paz de Passarowitz, la república de San Marco se retiró de los grandes conflictos internacionales. Jamás permitió que volvieran a arrastrarla a una guerra, como ocurrió en el caso de Génova. Su neutralidad durante aquellos años constituyó una protección bastante más eficaz contra el paso de ejércitos y sus saqueos. Sin embargo, en lo sustancial, las respectivas situaciones de Venecia y Génova eran muy similares. A lo largo del siglo XVIII, Austria llevó adelante una política sistemática diseñada para aislar a Venecia y despojarla de todo su poderío comercial. Las rutas terrestres de Lombardía debían sustituir las que pasaban por Venecia, al tiempo que Trieste debía servir de remplazo a la república en el Adriático. Como todos saben, Viena finalmente conquistó Venecia, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuando logró sacar provecho de los trastornos causados por Napoléon. Pero durante muchos años, Venecia reaccionó a este lento proceso de absorción con el típico reflejo republicano de inmovilidad: siguió

una política de conservadurismo programático. Intentó abstraerse del curso cotidiano de las cosas para contemplarse a sí misma en su perpetuidad. Con la imagen de los siglos XVI y XVII –la imagen del estado veneciano en perfecto equilibrio, obra maestra de la política– se superpuso el concepto de un derecho histórico a la existencia eterna. Con todo, a partir de la década de 1730, comienza a notarse en distintos sitios que surgía la conciencia de la debilidad política de la república, y el carácter de esta debilidad. Scipione Maffei, ese gran erudito, hizo uso de sus observaciones personales acerca de Holanda y Francia para analizar la debilidad constitutiva de Venecia, fundada sobre la desafortunada relación, consolidada por el paso de los siglos, entre ella misma, dominante, y las ciudades de tierra firme, oprimidas y explotadas. Su *Consiglio politico* de 1737 es una de las primeras señales de un despertar de la conciencia a la crisis veneciana.[95] Andrea Tron, uno de los senadores con mayor iniciativa, también fue capaz de traspolar su experiencia personal en otros países. No pudo pasar por alto lo precario que debía resultar un gobierno destinado a permanecer en el cargo durante apenas pocos meses, uno en que las responsabilidades rotaran no para asegurar un gobierno eficiente sino tan sólo para preservar el equilibrio entre las familias de las clases dominantes y las ambiciones y carreras de sus vástagos.[96] Sin embargo, por crítico que Maffei pudiera mostrarse respecto del sistema veneciano, el caso de Holanda le parecía peor. A su juicio, la "gran revolución" de 1747 había reducido "esa república que era en parte oligárquica, en parte democrática" a "una especie de monarquía".[97] Por ende, cuando volvía a encarar los problemas de su propio país, no lograba divisar ningún otro remedio que no fuese garantizar los privilegios de una de las magistraturas tradicionales de la república, el Consejo de los Diez, para asegurarle el poder y la fuerza política que él consideraba cada vez más necesarios. Casi se puede oír aquí el eco de la pretensión de Génova de fundar una dictadura sobre los inquisidores del estado. Para Andrea Tron resultaba cada vez más obvio que las antiguas repúblicas carecían del núcleo constitutivo de un estado burocrático. ¿Por qué debería sorprendernos que en su intento por encontrar algo con que suplantarlo estos pensadores se volvieran hacia alguno de los

órganos establecidos en las repúblicas durante la era de los señoríos, reproduciendo dentro de aquellas una evolución afín a la que simultáneamente se producía en los estados monárquicos?[98]

Una de las mentes más despiertas y cultivadas de la Venecia de mediados del siglo XVIII, Marco Foscarini, también evaluó los recursos y posibilidades de supervivencia de la república.[99] Lo hizo mediante un sutil análisis político e histórico. Foscarini, educado en el culto a "la más famosa república que nunca haya existido", tuvo una experiencia como embajador en Austria que afianzó esa convicción. En 1735 escribió su *Storia arcana*, "para develar las faltas de las monarquías, que corren peligro de perecer debido a los vicios de unos pocos".[100] La neutralidad veneciana se convirtió para él en una suerte de mandamiento moral. Sin duda alguna, no había sido el miedo a las armas lo que había apartado a su país de conflictos y guerras, sino la determinación explícita de no involucrarse en la bajeza del mundo, "de modo que la perfección moral ya no consiste en realizar obras virtuosas, sino en abstenerse de las malas, y que en ocasiones el silencio bien empleado resulta elocuente".[101] La única alternativa para Venecia era regresar a su pasado y buscar allí la razón de su existir. Foscarini es explícito y severo en su condena de la teoría política de la *raison d'état*, que había sido el instrumento privilegiado del absolutismo, de la monarquía, y al mismo tiempo de la decadencia tanto de Italia como de Venecia. Una vez más, había que tomar como punto de partida la Edad Media. Tanto la historia como el estudio del "carácter de las naciones" constituían "las fuentes más destacadas de esta capacidad civil para gobernar las repúblicas".[102] De esta forma, Foscarini echaba a andar desde la ética y la historia, en un movimiento que lo llevaba bastante más allá del punto al que lo habría conducido un "retorno a los principios" de cuño maquiaveliano, y se abría a una visión más libre de la investigación histórica como elemento indispensable para afirmar el derecho de las naciones a una existencia propia e independiente. Todavía en la década de 1740 Marco Foscarini se sentía atraído por la eficiencia piamontesa. Admiraba la capacidad que los duques de esa región habían mostrado al transformar un país "acuciado antes que estimulado por la pobreza", "una pequeña tierra carente de industria nacio-

nal", en una de "hombres industriosos y mesurados".[103] Pero para ese entonces tenía en claro el plan de acción que deseaba recomendar a Venecia. Esta república debía retomar sus viejas leyes para reformar las existentes: exhumar sus antiguas regulaciones para corregir los errores y defectos contemporáneos. A su juicio, el pasado y la historia eran como un molde intangible en que debían volcarse las exigencias del presente, tanto para asegurar cierta sensación de legitimidad como para consagrar las provisiones impuestas por la necesidad, por la urgencia, por la presión de la vida cotidiana. En 1752 publicó su obra más extensa, *Della letteratura veneziana libri otto* [Acerca de la literatura veneciana, en ocho libros]. (Estrictamente, sólo se ocupa de las obras políticas, históricas, jurídicas y científicas.) No fueron las leyes de Roma o la elocuencia de Cicerón lo que aseguró la supervivencia de los venecianos a lo largo de los siglos, sino "su propio derecho",[104] su propio lenguaje y su propia cultura, variada y compleja, tan distinta de la de otros países. Su ideal era Paolo Sarpi, no los humanistas, y menos aún los defensores de la *raison d'état*. El modelo de las repúblicas del mundo antiguo no ayudaría a comprender el caso de Venecia, ni la habría ayudado a sobrevivir. La república de San Marco era distinta debido a su carácter mercantil; había sido rica y patricia desde sus comienzos.

Foscarini vivió lo suficiente para llegar a *doge* e hizo mucho para dar nuevo vigor al pensamiento y la política de Paolo Sarpi. Uno de sus contemporáneos lo describió con justicia como "defensor, antes que corrector, de la libertad patria".[105] De todas maneras, los reformadores ilustrados de la segunda mitad del siglo tomaron como punto de partida el mito de la república veneciana que él había creado. En algunos casos, incluso fueron presa de esta sentida defensa de la libertad que para entonces era una costumbre y parte del "carácter de una nación", antes que una posibilidad y una fuerza política.

La situación en Toscana tal vez fuera menos llamativa, pero no menos importante. ¿Era posible cifrar en un retorno a la Edad Media la renovación de las formas políticas de un país en que se desmoronaba el estado granducal de los siglos XVI y XVII? ¿Qué ocurriría después de la muerte de Cosme III [Cosimo de' Medici]

y sus hijos pequeños? Si el estado mediceo dejaba de funcionar, ¿podrían resurgir las repúblicas de Siena y Florencia? Este también fue sólo un sueño de las décadas de 1720 y 1730, que sin embargo dejó su huella en los espíritus toscanos de la época. Después de la muerte de Giangastone, el último de los Medici, en 1737, muchos volvieron la mirada al pasado. Se sintieron atraídos por el mundo etrusco, que también había sido republicano y federal. Sobre todo, los atraía la gran era de "humanismo cívico", que en ese entonces redescubrían y revaloraban los doctos florentinos como Lami, Mehus y otros. Las magistraturas de las repúblicas antiguas habían sobrevivido como reliquias de museo, a la sombra del príncipe y del gran duque. ¿Podrían volver a la vida tras varios siglos inertes? ¿Estarían dispuestos los Medici a restaurar aquellas libertades de las ciudades que habían suprimido en el Renacimiento y durante la crisis italiana del siglo XVI? Por un momento, estas sombras del pasado parecieron convencer incluso a hombres como Muratori y D'Argenson. Más tarde, Toscana fue asignada a los Lorena, y Richecourt comenzó a sentar las bases de las reformas niveladoras y modernizadoras que de 1765 en adelante permitirían al gran ducado de Pietro Leopoldo convertirse en uno de los modelos más exitosos de despotismo ilustrado de Europa entera. Pero también en ese momento el pasado republicano de Toscana continuó siendo una presencia real. Un gran número de intelectuales mantuvo su oposición a Richecourt. Era una oposición que no perdía de vista a la Florencia medieval, pero que era cada vez más proclive a buscar su modelo e ideal en la libertad inglesa, y encontraba en Montesquieu las definiciones del orden constitucional. Al mismo tiempo, redescubría la faceta republicana de Maquiavelo. Así, su ataque constante contra el despotismo combinaba distintos tipos de opiniones. La Toscana de Pietro Leopoldo no sólo habría de convertirse en un admirable ejemplo de estado reformista; también sería el lugar de nacimiento del primer intento de gobierno constitucional en Italia, la tierra que estimuló de la manera más amplia y diversa la búsqueda de un nuevo tipo de libertad, en un abanico que abarca tanto a Antonio Niccolini como a Giovanni Ristori y Filippo Buonarroti, en función de la experiencia del pasado republicano.[106]

La última llamarada de esta tradición comunal y republicana, que se había mantenido viva bajo las cenizas de la decadencia italiana, ardió en Génova en 1746. La ciudad, que estaba bajo amenaza de Carlos Manuel III, rey de Cerdeña, fue ocupada y oprimida por las tropas de María Teresa. Al rebelarse, expulsó a los austríacos y luego se dedicó a una extensa y resuelta guerra dentro de sus propias murallas y en las montañas ligures. Así, Génova logró reconquistar su libertad e independencia, primero por sí sola, luego con ayuda de los franceses. El tratado de Aquisgrán confirmó esa reciente libertad reconquistada. La situación es muy conocida. Sólo adquiere significado histórico si la contemplamos desde dentro, desde el interior de los palacios y casas genovesas para encarar la última página de la historia de una república medieval italiana. La revuelta brotó de las masas. La alimentaron el desprecio y el odio contra una nobleza incapaz de defender la ciudad. El gobierno, que por entonces solía conocerse como "la república", se vio atrapado entre dos fuegos: los austríacos y la revuelta popular. Dudó y vaciló, limitado por su deseo de preservar tanto la independencia como sus privilegios. Esto destruyó la unidad de la clase gobernante. La nobleza más pobre exigió una mayor participación en el gobierno. La nobleza más antigua se enfrentó a la reciente. Cada grupo familiar buscó su propia vía de escape. Las leyes de 1528 y 1576, que habían asegurado la estabilidad de la república, quedaron nuevamente en entredicho. Un poder autónomo comenzaba a formarse fuera del palacio de gobierno: surgió primero en los cuarteles generales del pueblo para más tarde convertirse en una asamblea general, integrada por representantes de las escuadras armadas, las áreas de la ciudad y las corporaciones; también por campesinos de las aldeas cercanas que se habían alzado en armas. Tenía sus propias comisiones de gobierno, con funcionarios electos. Había un gran canciller del pueblo. La asamblea se comprometía a informar a menudo al conjunto de la población, reunida en el espacio público. La estructura misma de la aristocracia parecía correr peligro. Las necesidades militares y la presión francesa permitieron que el gobierno de los nobles recuperara el control, aunque lentamente. Fue como si en el lapso de unos pocos meses Génova hubiera vuelto a transitar todos los

siglos de su historia, como si hubiera revivido la totalidad del proceso que poco a poco la había convertido, una vez más, en la más típica y cerrada de las repúblicas oligárquicas. Evidentemente, el proceso era irreversible. Sin embargo, esa conmoción había sido fuerte y causado también una honda impresión en muchos contemporáneos. El caso ponía en discusión los distintos problemas que aquejaban a las repúblicas antiguas y modernas: las relaciones entre la aristocracia y la plebe; la limitación del poder de la propia aristocracia a una pequeña oligarquía, sumados los problemas de una democracia directa y las formas que debía adoptar la representación popular, y el modo mismo en que los representantes debían ser electos, removidos y constituirse. Por último, pero no menos importante, quedaba manifiesto el problema de la relación entre la ciudad dominante y los territorios que administraba, ya fuese en la zona costera o en la isla de Córcega. La rebelión corsa seguía su marcha, y las últimas décadas habían demostrado que sería imposible volver a someter a la isla.[107]

Con el paso del tiempo, todos estos problemas fueron reprimidos por la timorata y escrupulosa restauración del statu quo realizada por la nobleza local. Pero basta con abrir los periódicos, crónicas e historias de aquellos años en Italia, y más aún en otros países, para advertir hasta qué punto estas cuestiones eran materia de abierto y animado debate. De la revuelta genovesa, lo que conmocionó a los contemporáneos fue la falta de un centro de poder y la incertidumbre de su desarrollo. Estos fenómenos se debían a que las energías se dispersaban entre las numerosas fuerzas surgidas durante aquellos meses: el gobierno patricio, las parroquias, los oficios y las milicias. Lo único que tenían en común todos estos centros era su determinación de no dejarse dominar por Austria o Piamonte. Se habían unido para defender su antigua libertad, que tradicional e intuitivamente identificaban con la independencia. En Génova, además, la existencia misma de la república continuaba siendo el problema fundamental ante el ataque de los estados absolutistas, las monarquías. El juego de fuerzas internas, su organización y poderío político, terminaron subordinados a la necesidad primordial de supervivencia. Quien tal vez haya advertido esto con mayor claridad fue un modesto

pero curioso observador genovés de la época, Francesco Maria Accinelli; escribió que en la Edad Media había habido muchas repúblicas italianas, pero luego habían sido dominadas por tiranos y príncipes, o "les había convenido someterse a la arrogancia de aquellos que se habían vuelto poderosos por medio de la usurpación de los estados y territorios ajenos". Sólo Génova, "la sobreviviente más antigua, y también la más atormentada, aquella que con mayor insidia ha sido amenazada y oprimida, puede jactarse de haber superado todas las dificultades y preservado su libertad y su honor nativos". Era más afortunada que las demás repúblicas: Holanda, Suiza, Venecia y Lucca. A mediados del siglo XVIII, Génova estaba segura dentro de sus límites. Durante los siglos anteriores se había visto en un estrecho brete, que después de 1748 parecía comenzar a ceder. Accinelli, con un optimismo típico de la época, estaba seguro de que Génova podía enfrentar el futuro con cierta tranquilidad. No había ya dentro de sus confines "rapaces águilas, ni animales interesados en engordar con lo ajeno", sino "moderados y pacíficos príncipes, que se contentan con lo que es suyo".[108] El problema de las repúblicas ocupaba el centro de los debates que se realizaban en la Universidad de Pisa a finales de los años cuarenta. Allí, un grupo de inmigrantes y estudiantes genoveses se había reunido en torno a un filósofo, Gualberto de Soria. El resultado de sus discusiones se dio a conocer en un texto titulado *Notti alfee* [Noches alfeas], que actualmente preserva la Biblioteca Labronica de Livorno.[109] El retraso de las estructuras genovesas resultaba patente. No había política económica alguna que trascendiera los intereses de los grupos familiares que formaban parte del patriciado de la república. La revuelta corsa no encontraría solución de no mediar profundos cambios en la organización del estado. También resultaba evidente la falta de una política cultural. No había universidad ni centros para la discusión de los problemas políticos y económicos del estado, o para la formación de una mejor clase gobernante.

En Pisa este debate dio lugar a las reformas ilustradas de la segunda mitad del siglo XVIII. En los países transalpinos, la revuelta de Génova y los incidentes en Holanda también eran materia de discusión. La curiosidad y el interés eran más intensos en Francia,

Inglaterra, Alemania y sobre todo Holanda. Las vicisitudes y peripecias de la diplomacia y la guerra habían conducido a las Provincias Unidas y a Génova a extremos opuestos del alineamiento internacional: con el imperio en contra de Francia, y viceversa. Pero en realidad los problemas de estos dos estados no eran tan distintos.

En primer lugar, ¿debían ser neutrales o beligerantes? La discusión era animada y diversa, pero unánime la conclusión. A mediados del siglo XVIII, las viejas repúblicas sólo podían sobrevivir si se retiraban de los conflictos entre los grandes poderes. No debían establecerse alianzas ni guerras. Tanto Holanda como Génova terminaron por admitir que Venecia estaba en lo cierto. A mediados del siglo XVIII, un estado comercial debía mantenerse neutral. El ejemplo de las repúblicas antiguas les parecía fatídico, el peor que podían seguir las repúblicas modernas. Según uno de los panfletos de la época: "La ambición es el flagelo de las repúblicas, la envidia y el disenso son su ruina. Las repúblicas antiguas fueron destruidas por estas pasiones. Forzoso es que lo mismo ocurra a las modernas".[110] Había otro problema fundamental. Las políticas de los estados absolutistas y su afán de conquista, ¿volvían indispensables cambios internos en las repúblicas? ¿También Génova necesitaba un estatúder? ¿Acaso su población no había caído una vez más bajo el poder de la nobleza por no haber encontrado un líder, y se había visto arrastrada hacia una dictadura? Las respuestas que los contemporáneos daban a estas y otras preguntas similares dependían, en buena medida, de sus filiaciones políticas. Los partidarios de Austria ensalzaban la figura del estatúder, los partidarios de Francia creían en el gobierno de la nobleza de Génova. Pero este debate no dependía únicamente del alineamiento político. Por ejemplo, uno de los escritores más intrépidos del siglo XVIII, Ange Goudar, realizó una intervención significativa, al demostrarse capaz de entender que la rivalidad entre clases constituía el marco militar de una guerra no profesional: una guerra deseada y realizada por gran parte de la población.[111] Goudar se valía del modelo republicano para analizar, discutir y criticar la realidad política y social de la monarquía francesa y de los demás estados europeos. Sin duda alguna, aprovechó su conocimiento

de primera mano de la experiencia genovesa en su primer libro importante, *Les intérêts de la France mal entendus* [Los intereses de Francia, mal comprendidos],[112] punto de partida de una larga e intrépida carrera de panfletista internacional.

Y precisamente en cuanto a la escena internacional, las conclusiones también eran inequívocas. La Francia de Luis XV se presentaba como la potencia que tendía a preservar el statu quo de las repúblicas de los Países Bajos y de Italia. Hacia el interior, apoyaba a los regentes y notables. En materia de política exterior francesa sólo exigía que las repúblicas permaneciesen inalteradas y neutrales. "Las naciones que lindan con Francia"[113] no tenían necesidad de preocuparse. Ya había quedado atrás la época de Luis XIV, cuando el conflicto entre república y monarquía había adquirido un inequívoco significado ideológico. Para ese entonces, Francia, "lejos de querer perturbar el sosiego de las repúblicas, o de invadir sus posesiones, declara respaldarlas firmemente".[114] Los estados absolutistas aceptaron la supervivencia de las repúblicas, que se mantuvieron inalteradas y neutrales. Una y otra forma política daban la sensación de perder parte de su importancia ideológica en ese momento de equilibrio que el *ancien régime* pareció haber encontrado a mediados del siglo, después de terminado el ciclo de guerras y conflictos que había inaugurado el Rey Sol.

Pero ese equilibrio no era fácil ni duradero. Basta leer el *Mercure Historique et Politique* para ver que los contemporáneos advertían que una oleada de desórdenes, rebeliones y conspiraciones había ido a la par y a la zaga de la paz de Aquisgrán. Por distintas que pudieran ser en forma e importancia, todas parecían atentar contra las políticas fiscales y financieras de los estados de la época. Se opusieron a los concesionarios del fisco, a los recaudadores de gabelas, a los cobradores aduaneros y a la deuda nacional. De Palermo a París, de Génova a Ámsterdam y en cierta medida incluso en España y Berna, esta era la típica crisis de mediados de siglo. En ese momento, tras la guerra, muchos estados se revelaron demasiado débiles e inciertos como para continuar con la tarea de reorganización y racionalización. El marqués de la Ensenada en España, Machault en Francia y Guillermo IV en las Pro-

vincias Unidas fueron expresiones de esa época: cuanto mayor era su lentitud para avanzar en la reforma, más grave resultaba el descontento que producían. Los gobiernos absolutistas se refugiaron en el conservadurismo, en una actitud similar a la de las noblezas de las antiguas repúblicas. Esos patriciados se veían amenazados en Holanda, Berna y Ginebra, pero finalmente lograron restaurar y preservar su poder una vez más. Del mismo modo, las viejas estructuras de privilegio, las autoridades constituidas, el marco completo del estado monárquico, sobre todo en Francia, pasaban una vez más por una etapa de reorganización. La nueva oleada de demandas de los parlamentos en Francia comienza a mediados del siglo. Esos movimientos sólo fueron asimilados y controlados por aquellos estados que lograron convertirse en despotismos ilustrados y llevar adelante reformas. Austria es un ejemplo de ello. En París, el conservadurismo del poder consolidado comenzó a enfrentar también la oposición de la *Encyclopédie*, un medio de crítica cada vez más radical, y el comienzo de una nueva interpretación de los fenómenos de agitación y descontento cada vez más extendidos.[115]

El gran libro de Montesquieu fue publicado en esa misma época, en 1748. En él encontramos el fruto de su larga experiencia con los problemas que acabamos de discutir. Su capacidad superior para llegar a juicios equilibrados le permitió darnos la fórmula para la coexistencia entre repúblicas y monarquías, que hacia ese momento ya estaba establecida. Supo señalar con gran lucidez la evolución constitucional que la monarquía moderna debía encarar. También predijo la forma y el contenido del renacimiento del mito republicano. Desde ya, no son estos el momento ni el lugar apropiados para reabrir el debate sobre la significación del pensamiento de Montesquieu. La gran vitalidad de esta discusión se aprecia en que sin inconvenientes se lo resume, estudia e interpreta en todo momento, incluso con métodos tan distintos y desde puntos de vista tan diversos como los de Robert Shackleton y Louis Althusser.[116] Pero desde luego no se trata aquí de plantear una interpretación general de Montesquieu. Simplemente, me gustaría observar cuán interesante y esclarecedora puede resultar la lectura del *Esprit des lois* [El espíritu de las leyes] a la luz de los

acuerdos y los desacuerdos entre las monarquías y las repúblicas en 1748, la era de Luis XV.

Los problemas de la época se presentan página tras página: las dimensiones de las repúblicas ("corresponde a la naturaleza de una república que tenga apenas un territorio reducido");[117] el problema de las repúblicas federales, esto es, Holanda, Suiza y el Imperio Germánico, "que en Europa son contempladas como repúblicas eternas";[118] el espíritu de las repúblicas, que es uno de "paz y moderación"; eso equivale a decir que dejaron de lado cualquier idea de expansión a cambio de garantizar la continuidad de su existencia. Advierte acerca de los peligros internos que constantemente amenazan a las ciudades republicanas aisladas ("si una república es pequeña, la destruye una fuerza extranjera; si es grande, la destruye algún vicio interior"),[119] el tipo de corrupción que siempre las asola, como las ciudades italianas dejaron a la vista de todos ("uno era libre con las leyes, uno quiere ser libre contra ellas… La república es un despojo"),[120] el constante riesgo a que estas formas de gobierno se ven expuestas de caer en manos de un grupo muy limitado de miembros de la nobleza o, por el contrario, de sucumbir a una revuelta popular y así terminar supeditadas a un líder. Leemos en sus páginas que cuando el principio mismo de la república se corrompe, la república

> sólo subsiste con relación a los nobles y tan sólo entre ellos. Está en el cuerpo que gobierna, y el estado despótico en el cuerpo que es gobernado, lo que hace de estos dos cuerpos los más desunidos del mundo.[121]

(Observación que sería factible considerar un rápido y adecuado esbozo de Génova en el momento de la revuelta.) Bien podríamos seguir por esa vía, y referirnos al "lujo", el comercio, las leyes erradas, etc.

Pese a todo, Montesquieu cree que la virtud es el principio de una república, y para él casi no hay dudas de que esa forma de gobierno es superior a la monárquica, fundada sobre el honor. De hecho, la virtud es la moralidad misma, las "costumbres",[122] la

capacidad de dictar sus propias leyes y cumplirlas. En el *Esprit des lois* este ideal de la república nos recuerda el mundo de Grecia y Roma. Como una aparición lejana y radiante, se enfrenta al mundo moderno armada con esa antigua y fascinante coraza. Pero no deberíamos dejarnos engañar por el nimbo clásico de esta visión de Montesquieu. Un análisis más minucioso revela que su república también era moderna. Era el modelo del que los estados republicanos contemporáneos se habían desviado, tanto que resultaba irreconocible en su seno, pero todavía seguía allí y todavía tenían derecho a hacer referencia a él. Estas repúblicas, al igual que las antiguas, no se fundaban sobre una democracia universal y directa sino que eran "repúblicas de notables",[123] basadas en la capacidad del pueblo de elegir y seguir a sus propios representantes.[124] Este gobierno "necesita, igual que los monarcas e incluso más que ellos, ser conducido por un consejo o senado".[125] En síntesis, los cuerpos constituidos son los importantes: toman las decisiones e impiden el regreso al despotismo, amenaza constante para todas las formas de gobierno, monárquicas y republicanas. Incluso entre las aristocracias, donde los cuerpos constituidos no son electos como en las democracias, "cuando las familias reinantes observan las leyes, estamos ante una monarquía que tiene muchos monarcas, y que es muy buena por naturaleza".[126] La verdadera corrupción y la ruina comienzan cuando se infringen las leyes constitucionales, cuando la nación se convierte "en un estado despótico que tiene muchos déspotas".[127] Eso era exactamente lo que había sucedido en las repúblicas italianas. El poder había quedado en manos de un muy reducido número de familias. El pilar de la república, la virtud, se había desmoronado ante el surgimiento de derechos hereditarios y el lujo dispendioso. Así, los gobiernos habían caído a mayor o menor profundidad (mayor en Génova, menor en Venecia) por los precipicios del despotismo; quedaban así en manos de un régimen que quita del medio los cuerpos constituidos, las reglas y las leyes.

La crítica que hace Montesquieu de las repúblicas es aún más grave y profunda. También es histórica. Hacía siglos que se había perdido el equilibrio entre los consejos, los senados y el pueblo de las ciudades antiguas. La democracia clásica había desaparecido. Las repúblicas y aristocracias modernas, como Holanda y Venecia,

habían llegado a carecer de significado, porque sus monarquías con varios monarcas eran un anacronismo. El intento de mantener con vida cuerpos constituidos que no contaban con la protección de un monarca resultaba cada vez más difícil. Así, estos estados se habían vuelto vulnerables a ataques externos y a la disminución en número de las oligarquías, tanto como a insurrecciones populares. La virtud era todavía el ideal político *par excellence*. Sin embargo, el problema histórico planteado por las repúblicas modernas sólo podía resolverse dentro de las monarquías, dentro del contexto de un compromiso difícil pero productivo entre las estructuras nobiliarias, ciudadanas, judiciales y el soberano. Este compromiso podía adoptar la forma francesa o la inglesa, indudablemente superior. En la primera, los cuerpos constituidos se convertían en intermediarios. En la segunda, eran la base misma de la separación y el equilibrio entre los tres poderes. Esto había sido posible en Inglaterra, pero no lo era en Venecia, porque allí el poder estaba en manos de un grupo y una clase.

El conflicto decisivo en Inglaterra había tenido lugar un siglo antes.

> Fue un espectáculo bastante admirable, en el siglo pasado, ver los infructuosos esfuerzos de los ingleses por establecer la democracia entre ellos. Como quienes intervenían en estos asuntos carecían por completo de virtud […] el gobierno cambiaba incesantemente; el pueblo, atónito, buscaba la democracia y no la encontraba en ninguna parte. Al fin, tras muchos movimientos, choques y sacudidas, fue preciso confiarse a ese mismo gobierno que se había proscripto.[128]

Aparte de la ironía –típica de la Ilustración– de atribuir a una falta de virtud el fracaso de la revolución puritana, Montesquieu reafirma, de esta manera, su convicción de que el debate entre monarquía y república había sido verdaderamente saldado en Inglaterra a mediados del siglo XVII. También nosotros debemos ahora volver nuestra atención a Inglaterra si deseamos comprender el valor de la tradición republicana en la era en que germinó la Ilustración.



His Highnesse Hoo. Hoo. Hoo…, retrato incluido en un impreso que satirizaba a Richard Cromwell, pocos meses antes de la caída del *commonwealth*, Londres, Tho[mas] Leach, 1759: "Su Alteza *Uh*, *Uh*, *Uh*, protector de la Nación de Marineros de Agua Dulce y capitán en jefe de los Guardias Nocturnos: Estoy resuelto a llevar las riendas del Estado, / Sin preocuparme por la pradera de pajarillos, / Me despreocuparé de controlar mi Silla. / Si acaso me descuido, me llamarán 'Búho'".

2. Los republicanos ingleses

Si uno se detiene a pensarlo, el juicio de Montesquieu que acabo de citar acerca de la incapacidad de Inglaterra para establecer una democracia a mediados del siglo XVII, con la inevitable restauración de la monarquía "tras muchos movimientos, choques y sacudidas",[129] es menos negativo y desdeñoso de lo que pudiera parecer a primera vista. Es verdad que Gran Bretaña se había dejado gobernar por hombres que "carecían por completo de virtud".[130] Los intentos de los británicos por librarse de ellos habían resultado no poco ridículos y desordenados. Pero un siglo después de la revolución puritana este juicio ya parecía una constatación histórica imparcial y objetiva: de hecho, ya en ese entonces Inglaterra era demasiado moderna para regresar a los modelos de la antigüedad, y estaba demasiado cerca de los estados modernos para ser capaz de volver a la república.

La conclusión de Montesquieu era compartida por todos sus contemporáneos, a ambos lados del Canal de la Mancha.[131] En el continente se había alcanzado, hacia mediados del siglo XVIII, un conservador equilibrio entre las antiguas repúblicas y los estados monárquicos. En Inglaterra, su equivalente era el compromiso, al parecer más estable pero sustancialmente similar, entre la monarquía y el parlamento, las ciudades, las clases y los cuerpos constituidos. Si se comparan con los grandes conflictos del siglo anterior, los problemas que Londres y las provincias debieron enfrentar en los años inmediatamente posteriores a 1748, como la naturalización de los judíos o la cuestión de la deuda nacional, por ejemplo, parecen pequeñas olas en la superficie de un vasto mar, calmo y tranquilo.[132]

Pero este compromiso, este renunciamiento, como lo llama Montesquieu, a la democracia y la virtud, no había sido rápido ni sencillo. También en Inglaterra la idea republicana había seguido fermentando durante mucho tiempo desde la Restauración de 1660. Había evolucionado, crecido y cambiado, aunque relegada a los márgenes de la vida política cotidiana. De hecho, el intento que Montesquieu podía considerar hasta ridículo continuó generando ideas y expectativas, y dando vida a grupos y organizaciones, hasta volverse un elemento esencial y fundamental para la vida moral e intelectual de Europa entera durante el nuevo siglo. La investigación histórica de estas últimas décadas ha sido particularmente sensible a los vínculos entre la revolución puritana y la Ilustración. Los libros de Zera S. Fink, Caroline Robbins (y el comentario de Christopher Hill), J. G. A. Pocock, Perez Zagorin, Bernard Bailyn, Hugh R. Trevor-Roper y J. A. W. Gunn, para sólo mencionar unos pocos, nos han mostrado el camino.[133] Actualmente podemos ver hasta dónde nos ha llevado esta investigación gracias a uno de los libros que constituye el punto de partida de cualquier discusión sobre estos problemas. Me refiero, por supuesto, al espléndido y breve libro de J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England. 1675-1725*.[134] Cada página de este ensayo nos ayuda a entender lo difícil e incluso inesperada que resultó la conquista de la estabilidad política en Inglaterra en este período. Con relación a este compromiso, Plumb expone claramente las fuerzas que le dieron lugar, así como aquellas que se opusieron. En las páginas que siguen, sólo intentaré agregar una nota ideológica al pie de las consideraciones políticas y constitucionales del profesor Plumb. En el contexto de la historia de las ideas, me gustaría intentar ver qué sobrevivió de aquel deseo de "democracia y virtud" durante el período de estabilidad que Inglaterra alcanzó bajo el gobierno de Walpole y después.

Tal vez se me permita decir, sin vacilar, que aquello que sobrevivió es mucho más importante y vital, al menos desde el punto de vista de la historia de la Ilustración, de lo que suele admitirse en Inglaterra. Quizás esto se deba a que la historia de la literatura a veces prevalece sobre la historia de las ideas; tal vez, a que el glacial monumento que Leslie Stephen erigió hace casi un siglo

a los pensadores ingleses del siglo XVIII todavía no termina de ser removido. Puede que haya otros motivos locales que se me escapen. Lo cierto es que la investigación detallada y minuciosa es escasa en este campo. Tanto en Inglaterra como en otros países de Europa y en Estados Unidos se publican muchos estudios filológicamente intachables sobre figuras menores del mundo de la *Encyclopédie*. Se estudia a los más ignotos amigos y colegas de Voltaire y Diderot, el mundo de las *Lumières* francesas en todo su colorido (y sin duda yo seré el último en disgustarse por eso). Sin embargo, al menos hasta donde llega mi conocimiento, no hay un estudio satisfactorio y abarcativo acerca de ese hombre extraordinario que fue John Toland. Tampoco se realiza ningún tipo de investigación minuciosa acerca de Anthony Collins, Matthew Tindal, etc. El deísmo sólo parece volverse interesante cuando llega a Bolingbroke; es decir, cuando cambia su significado político.[135] Probablemente, la mejor historia del deísmo todavía sea la de Gotthard Victor Lechler, publicada en Stuttgart y Tubinga en 1841.[136]

Según parece, la estabilidad política alcanzada por Inglaterra en la primera parte del siglo XVIII todavía resulta tan sólida como para impedir cualquier consideración acerca de quienes pelearon contra ella o intentaron modificarla y lograron transmitir al nuevo siglo su mensaje de oposición y batalla.

Sin embargo, es imposible imaginar la Ilustración en Europa sin ese mensaje. Es verdad que todos los estudios recientes tienden a ver la revolución puritana bajo la luz de movimientos contemporáneos similares ocurridos en el continente, en Cataluña, Francia y Nápoles a mediados del siglo XVII. Es verdad que esta visión más amplia generó resultados positivos. Pero también es cierto que la revolución inglesa no causó en el continente el estallido de ideología que acompañó a todas las revoluciones europeas posteriores.[137] Indudablemente las ideas de los *levellers* eran conocidas, pero no inspiraron ningún movimiento político con alcance digno de señalar más allá del Canal de la Mancha. Las ideas nacidas en la Inglaterra republicana estaban destinadas a llegar al continente sólo bajo la forma filosófica que les dieran John Toland y Anthony Collins;

es decir, cuando aparecieran como deísmo, panteísmo y libre pensamiento, como exaltación de la libertad inglesa, tal vez incluso como francmasonería. Sólo de esta forma las ideas de los *levellers* y los "republicanos clásicos" de la Inglaterra del siglo XVII se volvieron cosmopolitas y pudieron arraigarse en Francia, Alemania e Italia, actuando en Europa entera como un poderoso estímulo para la Ilustración naciente. Para Diderot, "*la religion*" y "*le gouvernement*" eran inescindibles; las disputas de los filósofos y las de los políticos no podían y no debían ser separadas. El pensamiento deísta inglés se sitúa entre estos dos polos, y fue la primera ideología originada en Inglaterra que tuvo fuerte influencia en el continente.

El problema de la república puede ser un buen hilo conductor en el laberinto de rebeliones, restauraciones y revoluciones que se produjeron en las Islas Británicas antes de alcanzar el continente. Conocemos bien la importancia que tuvieron los modelos antiguos, junto con los de Holanda y Venecia, para los republicanos clásicos, para Harrington y Neville, para Milton y Sidney. Pero lo que más nos interesa aquí es ver de qué manera reaccionaron sus discípulos y herederos cuando la esperanza de retornar a la república se volvió cada vez más incierta y difícil, cuando el compromiso de Guillermo III arraigó con firmeza en suelo inglés. El período decisivo es la última década del siglo XVII y los primeros años del XVIII, digamos entre 1685 y 1715.

Consideremos a Inglaterra a mitad de camino en este período, y permitámonos verla desde el continente; según creo, es esa la única perspectiva correcta desde la cual analizar estos problemas. En el otoño de 1700, Sofía, electora de Hanóver (que tenía sobrados motivos para preocuparse por tales asuntos), se preguntaba cuán intensas serían las tendencias republicanas de aquellos que muy pronto podrían ser súbditos suyos y de su familia. El 11/21 de septiembre de ese mismo año, el diplomático George Stepney se encargó de explicarle que "las desdichas que los ingleses han pasado en tiempos de los reyes Carlos I y Jacobo II"[138] harían pensar, "sobre todo a los extranjeros",[139] que del otro lado del Canal habría

> un disgusto general contra la monarquía misma y que fácilmente nuestra propensión natural a las novedades podría arrastrarnos una vez más a intentar, en caso de que haya algún modo de formarla, una república sobre un fundamento tan sólido que la ambición de un solo hombre no sea suficiente para derribarla, como hizo Cromwell.[140]

Pero Stepney quería dar seguridad a la electora, y con ese objetivo le señalaba que, a pesar de sus experiencias, "el genio de los ingleses [...] de ningún modo es propenso a los príncipes republicanos... El recuerdo del año 1648 todavía nos horroriza".[141] La república significaría una guerra civil. Los ingleses sabían lo que esto significaba y no tenían intención alguna de involucrarse nuevamente en algo por el estilo. En cualquiera de los casos, la situación política y social de Inglaterra se oponía a esta "república imaginaria".[142]

> Los señores no tolerarán que el pueblo sea su igual, como en Holanda, y los comunes jamás se someterán a una tiranía despótica de los señores, según el modelo veneciano. Una mixtura de estos dos estados, con un capitán general como imagen visible del gobierno, es un proyecto bastante bonito en los papeles, pero se lo considerará imposible tan pronto como se lo quisiese poner en práctica entre nosotros.[143]

El problema constitucional inglés queda bien explicado aquí, en la comparación con los distintos modelos republicanos posibles, claramente presentes en la mente de Stepney y de muchos otros durante aquellos años. Ninguno serviría; ni Holanda, ni Venecia, ni la variante de república sugerida por Harrington. Los hacendados eran demasiado poderosos para aceptar el gobierno de los comerciantes como en Holanda. Una oligarquía veneciana era imposible en Londres. No obstante, eran alternativas que tenían incidencia en la opinión pública de la época, y todavía había quienes en Inglaterra las discutían con pasión. Como agrega Stepney,

> los espíritus inquietos, en que nuestro país es muy fértil, se complacen más que nunca hojeando libros peligrosos que tratan esta materia; a saber: el *Of Government* de Sidney o la *Oceana* de Harrington. Este último es famoso por haberlo escrito una figura hábil de la época de la rebelión, y haberlo publicado poco después en una bella edición un libertino de nombre Tolon, como si la presente coyuntura favoreciera semejantes sentimientos.[144]

La inquietud de los "*esprits*" había sido en verdad notoria en los años inmediatamente anteriores y merece que dediquemos un momento a analizarla en detalle. En aquella época, el club comenzó a cobrar cada vez mayor importancia en la vida social del país, tanto en los salones como en las tabernas.[145] La discusión acerca de los principios primeros del gobierno y la religión volvía a difundirse, tanto en las provincias como en Londres. Humphrey Prideaux, el célebre erudito, le escribía a John Ellis desde Norwich el 11 de diciembre de 1639: "Noto a los republicanos de estas regiones diligentes en la promoción del ateísmo; con ese objetivo se reparten entre las casas de café para hablar violentamente en su favor".[146] En 1697, uno de los docentes eméritos del Trinity College de Dublín afirma que estas

> personas de diversa educación [...] están conformando en secreto clubes y camarillas, y en todas partes tienen emisarios sustentados por suscripción; no dudo de que su propósito a largo plazo es demostrarnos que cualquier señorío y religión deben fundarse sobre la razón.[147]

En la última década del siglo XVII se escribieron y se publicaron muchos textos fundamentales, tendientes en todos los casos a unir la tradición republicana con el pensamiento religioso de inspiración radical. El año 1694 vio la publicación de *An Account of Denmarck* [Una descripción de Dinamarca], de Robert Molesworth. En 1669 apareció *Christianity Not Mysterious* [El cristianismo sin misterios], de Toland. Walter Moyle comenzó su *Essay upon the Constitution of the Roman Government* [Ensayo acerca de la constitución del gobierno de

Roma]. Shaftesbury y John Trenchard, Matthew Tindal y Anthony Collins aparecieron también en aquella época. Es un grupo de hombres que se mostraba activo en la discusión y en las luchas políticas de su época, respecto de cuestiones que iban desde el problema del ejército permanente hasta la sucesión protestante. Aportaron a estos problemas un fuerte compromiso, tanto intelectual como emocional, que una y otra vez los llevó de los asuntos específicos a los problemas generales de la religión y la libertad. Queda para otro momento la fascinante tarea de seguir sus acciones, sus relaciones y sus discusiones con mayor atención que hasta ahora. Pero lo que debemos advertir aquí es que estos hombres se consideraban a sí mismos filósofos, no sólo políticos o diplomáticos. Unían y mezclaban, a veces de forma violenta e inesperada, los problemas heredados de Spinoza, Locke y Newton con aquellos que se debatían en el parlamento y en la política exterior de Inglaterra y Europa. Por eso resulta difícil definirlos: altos y bajos *whigs*, viejos y nuevos *whigs*, verdaderos *whigs*, falange republicana de los *whigs*, deístas, librepensadores;[148] términos que expresan sólo parte de la verdad. Quizá cabría considerarlos, con un leve riesgo de exageración, el primer grupo de intelectuales y filósofos ilustrados que enfrentó los problemas políticos de su época.[149]

Desde este punto de vista, John Toland es sin duda el más significativo y típico entre ellos. Capaz de las más brillantes intuiciones acerca de la historia de la religión y simultáneamente el más activo entre quienes volvieron a afirmar la tradición republicana inglesa, fue el hombre que estableció las relaciones más sólidas y fructíferas con el continente, sin por eso renunciar a una participación activa en la política inglesa de los primeros años del siglo XVIII. Su intervención en la disputa acerca de la sucesión protestante fue significativa, y además desarrolló una forma materialista de la filosofía de Spinoza que luego, como cabría esperar, interesó a Diderot, D'Holbach y Naigeon.

Sería un error dividir el pensamiento político de este grupo en tendencias más o menos democráticas, más o menos aristocráticas. En realidad, sus ideas y luchas resultan interesantes porque nos muestran de qué manera la tradición republicana, tanto in-

glesa como continental, obligada a enfrentar problemas nuevos, paulatinamente dio forma a una nueva concepción de la libertad política. En Molesworth volvemos a encontrar la tradición celta, la oposición aristocrática, la convicción de que en Europa la libertad es antigua y el despotismo, reciente. Fue él quien volvió a publicar la *Franco-Gallia* de Francis Hotoman. Fue él quien afirmó que "en cierto sentido Europa entera fue hasta hace muy poco tiempo un país libre".[150] También estudió, con gran dedicación e inteligencia, las circunstancias que condujeron a los daneses a perder su libertad alrededor de 1660, y su caída en el peor tipo de despotismo.[151] Al ocuparse de Italia, también a él le sorprende la supervivencia de las formas arcaicas republicanas. Ya no las considera, como Harrington, un modelo. Tampoco una fuente de esperanza, pero sin embargo considera que algún día un nuevo soplo de libertad y la lucha contra la tradición romana podrían insuflar algo de vida también en estas formas políticas:

> Italia, repartida en pequeños *commonwealths*, fue enteramente consumida por emperadores, papas, reyes de España, duques de Florencia y otros tiranos menores. No obstante, cabe señalar que hasta la fecha en Italia es donde mejor se ha preservado la antigua forma de gobierno europea, incluso pese a las transgresiones que se han cometido allí contra las libertades del pueblo, lo que podría deberse al hecho de que las repúblicas, que son en esta tierra más en cantidad y calidad que en Europa entera, dejan a sus eclesiásticos dentro de los debidos límites y hacen uso del natural ingenio que la Providencia y un clima benigno les dieron, para refrenar a aquellos que, de tener poder, someterían al mundo entero.[152]

Sin embargo, a pesar de estas remotas esperanzas, Molesworth se ocupa, por sobre todo, de la continuación y la reanudación de la oposición interna de los cuerpos constituidos contra el estado centralizado y monárquico. Parece el equivalente inglés de la creciente oposición generada durante esos mismos años en Francia por el Rey Sol, una oposición encabezada por hombres como

Boulainvilliers, Vauban y Boisguilbert. Esta comparación nos permite ponderar las diferentes situaciones de Inglaterra y Francia. En Londres, la tradición republicana y el incipiente deísmo imponen un sesgo notable a esta oposición nobiliaria. El violento encono de Molesworth contra el despotismo y su amor apasionado por la libertad no tienen paralelo en Francia. Él ya avizora la salida de las contradicciones políticas de su época. La ve en la filosofía y en la educación, y en la lucha contra los privilegios. De esta forma, su argumento político ya está teñido por una actitud ilustrada. Acerca del destino de la libertad en Europa, Molesworth concluye: "Si estos países, cuando todavía eran libres, hubiesen confiado su joven gobierno a filósofos en vez de a sacerdotes, con toda probabilidad se habrían resguardado del yugo de la servidumbre".[153] También los contemporáneos de Molesworth notaron el tinte republicano de su polémica, cosa que desde luego no sucedía en París. A juicio de uno de sus oponentes, que escribía en 1694, Molesworth no sólo era un aterrador ejemplo de "depravación de la naturaleza humana", ni tampoco se había limitado a abrir "una escuela de ateísmo" que exaltaba "el venerable nombre del filósofo por encima del sacerdote". Su programa era un "proyecto antimonárquico". Su extremismo y la pasión con la que atacaba al "poder tiránico y arbitrario" recordaba "la lógica de los santos [...] que procuraban enarbolar la buena causa de los días de la regeneración". El oponente de Molesworth llegaba a la conclusión de que el inglés no era otra cosa que un "hermano republicano", según lo demostraba también su determinación de "divertir a la multitud con tanta charla acerca de un contrato entre el rey y el pueblo, y de esta derivar inferencias descabelladas".[154]

Walter Moyle y John Toland fueron quienes más hicieron para revivir y dar nuevo vigor a una interpretación republicana de la antigüedad. Se remitieron al humanismo cívico de la Italia renacentista y a Maquiavelo, en un intento por captar para su causa la mayor cantidad posible de escritores latinos. En especial, se esforzaron en procura de exceptuar a Tito Livio de las acusaciones de superstición y complacencia con Augusto. Al hacerlo, transmitieron al siglo XVIII la larga tradición que en el XVII había culminado en Harrington. Intentaron, de distintas maneras, reafirmar

esta tradición republicana ante el pueblo inglés en una era que aún hoy denominamos augustea (como ratificación de la derrota que hombres como Toland y Moyle debieron padecer en aquella época, una derrota que todavía tanto parece pesar sobre ellos).[155]

Con todo, sus libros y panfletos tuvieron una influencia considerable. Toland y Moyle volvieron a examinar problemas que resultaban profundamente interesantes para sus contemporáneos. ¿Por qué había caído el "gobierno popular"[156] de la antigua Roma? Porque, según la explicación de Moyle, no tuvo la energía necesaria para regresar a sus formas originarias de gobierno "restaurando la virtud y la disciplina de los tiempos antiguos", en concordancia con las fórmulas e ideas de Cicerón y Maquiavelo.[157] Porque una "libertad errónea" había permitido excepciones a la constitución. Una franca dictadura hubiera sido preferible a tales compromisos.

> Nada es más seguro que el hecho de que ninguna constitución logra subsistir cuando todo el marco de las leyes puede verse sacudido o suspendido por asambleas temporarias y repentinas de la multitud, y cuando las leyes son gobernadas por las personas, en lugar de ser las personas gobernadas por las leyes.

Tampoco el reparto del poder entre el pueblo y el senado podría resolver el problema, ya que ese poder resultaría "igualmente pernicioso en manos de cualquiera".[158] La fuerza de la ley se vio de esta manera peligrosamente disminuida. La involución resultó posible merced a ciertos defectos de la constitución romana y a la mala organización de tribunos y censores, instituciones que sin embargo fueron "de admirable utilidad a la hora de sostener la moral y la virtud del pueblo".[159] Cuando el proceso de decadencia ya estaba en marcha, incluso los grandes hombres, en lugar de defender "las grandes vallas de sus libertades", como hicieron en un comienzo, se arrojaron contra ellas y, en último término, "destruyeron el *commonwealth*".[160]

Como hemos visto, todos estos eran problemas conocidos en los debates acerca del destino de las repúblicas entre los siglos XVII

y XVIII, desde la relación entre senado, nobles y pueblo hasta la necesidad de fortalecer una magistratura que fuese capaz de regular y contener a las demás. Las reflexiones de Moyle acerca del mundo antiguo están teñidas por las preocupaciones políticas existentes durante aquellos años a ambas márgenes del Canal de la Mancha. Muchos años más tarde, su ensayo fue publicado en Francia. Apareció, de hecho, en el año X, o 1801. El traductor Bertrand Barère afirmaba que podía decirse acerca del *Essai sur le gouvernement de Rome* [Ensayo sobre el gobierno de Roma] lo mismo que D'Alembert había escrito acerca de las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [Consideraciones acerca de las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia] de Montesquieu: "que podríamos llamarla una historia de Roma para uso de los filósofos y hombres de estado".[161] Acaso sea curioso dar cuenta de que añadió:

> Es cosa digna de mención que los ingleses, esa nación cuyos ancestros fueron exterminados por los romanos, son los primeros en haber escrito reflexiones filosóficas y legado a Europa ideas profundas acerca del imperio romano. De esta forma, los vencidos se han vuelto los jueces de los vencedores.[162]

Advertía que Moyle había estado entre los primeros, seguido de inmediato por Gibbon, Ferguson, Edward Wortley Montagu y Hooke.[163]

Entre todos los hombres de esta corriente de pensamiento, John Toland es quien más se acerca a la figura del filósofo ya ilustrado, de cultura enciclopédica, de vida libre, activa y desprejuiciada, aparentemente dispersa y contradictoria, pero coherente con su vocación de vivir entre el pueblo para difundir sus ideas. En John Toland, la tradición republicana se vuelve modo de vida, independencia personal, entusiasmo filosófico. Fue el más pobre entre sus compañeros. Se ganó la vida como escritor y tal vez como distribuidor de manuscritos heterodoxos, organizador de bibliotecas y correspondencias literarias.[164] Era también el más cosmopolita, y el más decidi-

do a nunca quedar encerrado en un mundo de puro academicismo. Decía que los eruditos puros eran criaturas "que juzgo tan inútiles y despreciables como los gusanos que los ayudan a consumir sus papeles".[165] Afirmaba una y otra vez que su inspiración era la de un filósofo y político, que todos sus estudios procuraban "volverme idóneo en los negocios y en sociedad, en particular al servicio de Dios y de mi país". Escribió esto en 1696, en su traducción del tratado sobre el dinero del italiano Bernardo Davanzati. En ella, ponía a Davanzati en el mismo nivel que su maestro, Locke.[166] Ese mismo año, Toland reveló qué entendía él por ponerse al servicio de Dios y de su país con la publicación de *Christianity Not Mysterious* [El cristianismo sin misterios].[167] El título parecía pensado para confundir al lector. En ese contexto "cristianismo" significaba aquello que pronto sería conocido como deísmo. La religión originaria y primitiva carecía de misterios. No obstante, no había ocurrido lo mismo con las religiones paganas y con la judía. El verdadero interés de Toland por el cristianismo como fenómeno histórico radicaba en entender de qué manera y por qué "se volvió misterioso"; es decir, qué proceso la había llevado a asimilarse a las demás religiones de la tierra, cediendo ante los miedos y el engaño de aquellos a quienes convenía ocultar la verdad y transformarla en un misterio.[168] Sólo la razón no admitía misterios de ese tipo. "El conocimiento de las criaturas finitas avanza de manera gradual."[169] Las formas desconocidas que rodeaban a los hombres eran sencillamente ámbitos de conocimiento que conquistar. El sobrecogimiento y la reverencia ante aquello que no era conocido por los hombres no era más que lisa y llana superstición, y un prejuicio dañino. Se advierte que el germen ilustrado ya era fuertemente visible en las ideas de Toland. Esto le permitió entender las religiones desde adentro, no ya meramente como construcciones de un poder eclesiástico, sino como el resultado de una evolución de misterios y dogmas. No sorprenderá descubrir entonces que Toland introdujo nuevas formas de investigación en la historia de los orígenes del cristianismo, por ejemplo con respecto a los esenios, o las relaciones entre las religiones de la antigüedad,

los mahometanos y los cristianos.[170] Su libro, que bien podría haberse llamado *Cómo la cristiandad se volvió misteriosa*, incluía también una fuerte afirmación política. Llevaba a un nivel filosófico y religioso la voluntad democrática surgida durante la revolución puritana. Refiriéndose a los misterios, concluía:

> ¿Qué podría resultar más extraño y maravilloso que el hecho de que la gente sea más proclive a creer en aquello ininteligible, incomprensible, que está más allá de su razón, antes que en lo sencillo, llano y adecuado a sus capacidades? Pero el vulgo tiene más obligaciones para con Cristo, quien tenía mejor opinión de ellos que estos hombres, ya que él les predicaba su evangelio de una manera especial, y ellos entendían sus instrucciones mejor que las misteriosas lecturas de sus sacerdotes y escribas.[171]

Sus contemporáneos pronto advirtieron que los escritos de Toland parecían retomar ciertas corrientes heréticas del pasado, como el socinianismo. Pero de hecho representaban algo nuevo, una determinación de no admitir nada "contrario a la razón o por encima de ella", la invitación a tomar en cuenta a "la gente común",[172] el propósito de alcanzar una sociedad que estuviera construida racionalmente, incluso en sus aspectos políticos. El nuevo deísmo habría de existir en Inglaterra en medio de la gran multitud de sectas y de corrientes religiosas. Encontró respaldo y consuelo en algunas de ellas, pero nunca se identificó por completo con ninguna. Nunca habría de adoptar sus formas de organización; al contrario: buscó otras nuevas, como el *Pantheisticon* de Toland demuestra. Nunca se cristalizaría en un movimiento formal, sino que siguió firme en su racionalismo e iluminismo en medio de las más diversas corrientes religiosas heredadas del pasado.[173] Según escribía Toland en su *Clito. A Poem on the Force of Eloquence* [Clito. Un poema acerca del poder de la elocuencia], que tanto escándalo suscitó entre sus contemporáneos, la determinación del deísmo era

Disipar esas nubes que opacan la visión
Humana y bendecir el mundo con luz eterna.[174]

Más adelante, casi en una sola tirada, Toland abordaba la cuestión política:

Cantaré el triunfo de una vieja y buena causa,
Recobrar para la nación su perfecta salud,
Destruir el poder usurpado, y formar un *commonwealth*.[175]

De entre sus muchos escritos dirigidos hacia esta meta doble pero unificada, probablemente los más exitosos y efectivos fueran sus biografías y ediciones de Milton y Harrington en 1698 y 1700. Al referirse a Milton, hacía particular énfasis en su vida política y destacaba el hecho de que en su vejez el poeta ya no pertenecía a ninguna de las organizaciones religiosas existentes.[176] Basta con abrir su edición de las obras de Harrington para encontrar una perfecta representación gráfica de su pensamiento:[177] "J. Toland, consagró a la libertad para el comercio y la industria, en el año de 1700".[178] Junto a estas divisas estaban las efigies de Bruto y Guillermo III, de Moisés y Solón, de Confucio, Licurgo y Numa, reuniendo la antigüedad clásica y el nuevo interés por la historia de las religiones, la hazaña libertaria de Bruto, el igualitarismo de Licurgo con el carácter cosmopolita de Confucio y, últimas pero no menos importantes, la libertad y la prosperidad británica bajo el reinado de Guillermo III. El libro estaba dedicado al *Lord Mayor* de Londres, "la más grande, más justa, más rica y más populosa ciudad del mundo", la ciudad en cuyo corazón permanecía en pie el banco de Inglaterra, construido según el modelo de organización propuesto por Harrington, la ciudad que podía ser llamada "la nueva Roma de Occidente".[179] Desde Londres, Toland dirigía su llamamiento de libertad al mundo entero. Los republicanos del *commonwealth* ya no pertenecían a una secta o a una conspiración. Predicaban abiertamente sus ideas a todos:

¿Quién podría ser tan decididamente estúpido como para sorprenderse de que en un gobierno libre, y bajo

> un rey que es tanto el restaurador como el defensor de la libertad en Europa, yo le haga justicia a un autor que con su exquisito conocimiento de la política supera en mucho a todos cuantos lo antecedieron?[180]

En franca propaganda, y sin reservas, pretendía persuadir a todos de que "la *Oceana* de Harrington es [...] la más perfecta forma de gobierno popular que jamás haya existido".[181]

Durante y después de la guerra de sucesión española, la situación europea al fin parecía favorable para la difusión de estas ideas fuera de Inglaterra. Toland se dedicó a esta tarea con notable eficacia y éxito. Sus vínculos con Holanda se volvieron cada vez más estrechos. En Austria, consiguió llamar la atención del príncipe Eugenio y del extraño diplomático y librepensador Georg Wilhelm, barón de Hohendorf.[182] Recientemente un joven investigador italiano, Giuseppe Ricuperati, encontró y examinó en la Biblioteca Nacional de Viena los manuscritos que Toland les envió acerca de las religiones judía y mahometana, acerca del *Origine et la force des préjugés* [Origen y fuerza de los prejuicios], acerca de *Deux problèmes historiques, théologiques et politiques* [Dos problemas históricos, teológicos y políticos], junto con las cartas que el propio Toland envió a estos poderosos mecenas y lectores. Suelen ser versiones particularmente francas y explícitas de su pensamiento religioso y político. Al mismo tiempo, intentó establecer una relación similar en Alemania con la electora Sofía y con Leibniz. En definitiva, Toland fue uno de los escritores que más se esforzó por dar un significado ideológico a la alianza de los poderes marítimos con el imperio y con ciertos príncipes alemanes contra la Francia de Luis XIV. Los primeros resultados pueden verse en la correspondencia de sus contemporáneos alemanes. Leibniz desde luego habría preferido que Toland se condujera con "un poco más de moderación"; por ejemplo, al escribir su *Life of John Milton* [Vida de John Milton]. "Tiene mucho ingenio e incluso no carece de erudición, pero sus sentimientos van demasiado lejos."[183] La electora Sofía no dejó de admirar a este hombre, "que lo arriesga todo y no se preocupa por el qué dirán". Sin embargo, le era forzoso confirmar que la reputación

de Toland lo era todo, menos favorable, tanto que su regreso a Inglaterra podía resultar bastante riesgoso. "Aquel que incendió el templo de Éfeso no alcanzó fama semejante."[184]

Leibniz sacaba sus propias conclusiones políticas en una carta dirigida a Burnet de Kemney el 27 de febrero de 1702:

> Me parece que en la actualidad los ingleses que imaginan poder establecer allí una república pecan de extravagantes. Mientras el poder de Francia, o antes bien el de la casa de Borbón, subsista en un estado tan trascendente, sería mucho [comprobar] que Inglaterra pueda salvarse de un gobierno despótico.[185]

De hecho, la guerra de sucesión española hizo posible la difusión de las ideas de los deístas ingleses, pero también volvió improbable el retorno a las ideas republicanas. La política expansionista de Luis XIV representaba un peligro demasiado grande y volvía indispensable la existencia de un estado monárquico también en Inglaterra. A lo sumo, podía aspirarse a preservar los resultados de la revolución de 1689. Toland tomó clara conciencia de ello al regresar a Inglaterra, donde debió enfrentar una fuerte catarata de críticas, acusaciones y amenazas por parte de la iglesia y el estado. Con creciente insistencia le recriminaban ser "un gran hombre del *commonwealth*".[186] A la vez se lo tachaba de hereje, pero para ese entonces prevalecía el aspecto político de la controversia, cosa que por cierto no disgustaba a Toland. En 1702 publicó uno de sus panfletos más vigorosos: *Vindicius Liberius, or Mr. Toland's defence of himself agaist the late Lower House of Convocation and others* [Vindicius Liberius, o la defensa del propio señor Toland contra la extinta Cámara Baja de Convocación, y otros]. En el frontispicio, cita una frase de Tillotson, como si quisiese dejar atrás las disputas religiosas y concentrar todos sus esfuerzos en una lucha política difícil aunque no estéril: "Habiéndome librado (según confío) de la irritante e ingrata labor de discutir y reñir acerca de la religión, dirigiré ahora mis pensamientos a una materia más grata para mi temperamento".[187] No hace intento alguno por ocultar sus simpatías republicanas, aunque hacia el final recurre

a las fórmulas y el lenguaje miltonianos para admitir que la única solución para Inglaterra era la resultante de la revolución de 1689. También reconoce que la monarquía de Guillermo III en efecto se corresponde con algunos de los principios fundamentales por los cuales siempre lucharon los republicanos.

> Siempre estuve, estoy e incluso estaré persuadido de que los magistrados de todo tipo existen para y por el pueblo, y no el pueblo para o por los magistrados, de que el poder es otorgado a los gobernantes originariamente por la sociedad, y limitado a su seguridad, prosperidad y lustre, de modo que estos gobernantes son responsables por esa confianza, y por consiguiente es lícito oponer resistencia y castigar a los tiranos de todo tipo, ya se trate de una única persona o bien de un grupo numeroso de hombres.[188]

Esto no significa que Toland estuviera a favor de la democracia, que a su juicio siempre se exponía al riesgo de transformarse en anarquía. Las vicisitudes de la revolución puritana todavía pesaban sobre las espaldas de aquellos que, a comienzos de siglo, intentaban retomar la causa. El desorden y la dictadura, Cromwell y la democracia todavía eran considerados elementos indeseables. Toland declaraba nunca haberse pronunciado en favor de la democracia, "que considero la peor forma que puede adoptar un *commonwealth*".[189] Sin embargo, se proponía utilizar por completo la herencia y la tradición republicanas. Desde luego, esta se dividía internamente en una corriente democrática y otra aristocrática. Había asumido formas anárquicas y oligárquicas. Pero las diversas formas que pudiera adoptar el espíritu republicano tan sólo revestían un interés secundario. Lo más importante era su oposición constante al absolutismo, al despotismo. La democracia bien podía ser "la peor forma que puede adoptar un *commonwealth*", pero era "mil veces mejor que cualquier tipo de tiranía".[190] De esta forma, la república se separa de las formas históricas que había adoptado en el pasado, para convertirse cada vez más en un ideal capaz de existir dentro de una monarquía como la inglesa de principios

del siglo XVIII, de la misma forma que podía propagarse por el continente. Se convierte en una incitación a la libertad más allá de las circunstancias históricas del pasado a ambas márgenes del canal. Era la semilla de una utopía ilustrada. Aquí, una vez más, podemos decir que los problemas políticos y religiosos corrían paralelos. Pierre Bayle había dicho que el ateísmo era mejor que la superstición. Lo importante no era la distinción entre ateísmo y deísmo, sino la lucha contra los prejuicios.

El problema político más complicado era el compromiso que este ideal se vio obligado a aceptar con la monarquía de Guillermo III, y luego con las de Ana y Jorge I. ¿Realmente representaban estos soberanos lo mejor de la tradición republicana? Muchos terminaron por pensar que sí, tanto en Inglaterra como en el continente. ¿Estaban los republicanos, hombres del *commonwealth*, destinados a convertirse en el ala fundamentalista de una propaganda con vistas a glorificar la libertad inglesa y las formas mixtas del gobierno británico, simultáneamente democrático, aristocrático y monárquico? Toland, por su parte, avanzó cuanto pudo por esta senda. Ya uno de sus contemporáneos, Thomas Wentworth, en una carta escrita a su hermano el 18 de agosto de 1710, señalaba que en el panfleto *The Art of Governing by Parties* [El arte de gobernar por medio de partidos políticos], el autor había tenido el "descaro" de llamar "a este reino, un *commonwealth*", pero que si se lo piensa detenidamente resulta menos paradójico de lo que pudiera parecer: "Rey, lores y comunes: cada uno controla a los demás, lo cual ha de deliberarse para alcanzar el bien común; tal vez sea más adecuado llamarlo un *commonwealth* que una monarquía".[191]

Al principio, los acontecimientos de la guerra de sucesión española parecieron favorecer la confluencia de las tradiciones monárquica y republicana, como si Guillermo III hubiera dado con la fórmula que Holanda, Venecia y Génova buscaban en vano. Pero la desilusión no tardó en llegar. Bruto y Guillermo III sólo pudieron permanecer juntos durante un breve período de tiempo. Los disensos dentro del grupo de los republicanos, hombres del *commonwealth*, se volvieron cada vez más profundos y evidentes. En 1707, Molesworth escribía a Shaftesbury para expresar sus

serias dudas acerca de todas las iniciativas “del [club] Kitcat y del Junto”, que consideraba incapaces de formular una posición coherente acerca de sus ideas políticas, y “que han cambiado tantas veces sus principios en función del equilibiro de poder” que uno puede preguntarse “si una nación libre debiera confiar en ellos”.[192] Era necesario, incluso indispensable, tomar distancia de los acontecimientos cotidianos para lograr una mayor independencia intelectual.

> Si pudiera elaborarse un plan que sentara las bases de la felicidad futura sobre un grupo que se haya prosternado ante los Baal de uno u otro extremo, eso sería lo mejor que podría ocurrirle a Gran Bretaña.[193]

Shaftesbury pudo prestar oído atento a ese llamamiento de Molesworth, pero él también era cada vez más proclive a alejarse de la tormenta política y retirarse a su fuero interno, en el mundo de las ideas y de la virtud. “Aunque fuese una debilidad o defecto de mi parte, así es mi talante. Mi mayor deseo es alejarme y disfrutar del apacible apartamiento”,[194] escribió el 21 de julio de 1701 a Toland, que en aquel entonces estaba en Róterdam. Shaftesbury tenía una aguda percepción de los riesgos que la tumultuosa actividad de Toland implicaba. Intuía que su conjunción de ideas e intrigas políticas hacía peligrar tanto las unas como las otras. Veía a Toland en el continente entre “los hombres de mayor valía, y de quienes depende el interés de Europa”; por eso mismo, tanto mayor era su responsabilidad; y recordaba a su corresponsal que “la honra y la reputación en el mundo protestante, así como entre las personas libres por quienes usted es conocido, dependen en gran medida de su comportamiento”.[195] También debido a motivos políticos Toland y Shaftesbury terminarán distanciados y tomarán caminos diferentes en los años inmediatamente posteriores.[196]

Sin embargo, el carácter internacional de Holanda a comienzos de siglo convenció a Toland y a sus amigos de la importancia de introducir sus ideas republicanas en la cultura y, sobre todo, en la vida política de su época. En Holanda, Toland se encontraba con el legado de Pierre Bayle, quien durante veinte años había

peleado por una concepción que era, en más de un sentido, paralela a la suya. El gran exiliado francés también se había negado a regresar a las formas de resistencia y de revuelta, a las guerras religiosas en Francia. Había polemizado contra Jurieu y cualquier fanatismo político-religioso de inspiración calvinista y hugonota. Había aceptado incluso que sus compatriotas exiliados lo acusasen de traición, con tal de no desmentir su fe en un estado francés más moderno, que consideraba superior a las formas municipales, corporativas y republicanas tradicionales. Había agotado su genio en el intento de hacer de la idea de tolerancia la base de la cultura y la política de Francia y el continente, mientras para ese entonces daba la espalda a cualquier *revival* religioso protestante. La suya era una posición complicada, que tal vez ni siquiera en nuestros días hayamos conseguido comprender en profundidad, pese al renovado interés que la personalidad de Bayle genera. Demasiado se ha hecho para intentar arrancarle el secreto de sus convicciones religiosas más íntimas. Esto siempre constituye una tarea ardua, y especialmente en el caso de un hombre de la capacidad y la lucidez de Bayle. No obstante, tal vez no se haya prestado bastante atención a la importancia de sus ideas acerca de Luis XIV, acerca de Inglaterra, Génova y Holanda. Hoy en día puede apreciarse con mayor claridad en qué medida estaba convencido de que las guerras de finales del siglo XVII y principios del XVIII no reiniciarían el ciclo de conflictos religiosos. La historia debió darle la razón: persistiría la derogación del Edicto de Nantes; la monarquía de Luis XIV no permitiría el retorno de los exiliados; Holanda y Génova, si bien sobrevivieron, ya no encabezarían un *revival* político y religioso. Sin embargo, bastaría con la muerte de Luis XIV para que la idea de tolerancia y la pujante Ilustración encontraran su centro y su irradación en el núcleo medular del mayor estado monárquico de la época, en París y en Francia.[197]

La participación de Toland y Shaftesbury en este proceso, que ya desde 1715 involucraba a Europa entera, fue decisiva. Combatieron el fanatismo religioso de los católicos y a los montañeses de las Cevenas,[198] a los teólogos papistas y a sus contrapartes protestantes. Lo hicieron con el mismo vigor que Bayle, aunque no siempre con su misma lucidez. Lograron que las armas de la

ironía y de las pasiones políticas se volviesen cada vez más eficaces en sus manos. Pero por sobre todo consiguieron presentar un modelo de sociedad a la vez poderosa y libre, un estado que sin ser tiránico resultara eficiente. Indudablemente resultaba muy difícil, si no hasta imposible, exportar una monarquía equiparada a una república, como quería Toland. Tampoco en el continente Bruto y Guillermo III podrían haber convivido durante mucho tiempo. Pero una vez que comenzó a disiparse esta paradoja de los republicanos, persistió un firme deseo de libertad, alimentado tanto por la tradición republicana inglesa cuanto por la imposibilidad, notoria en Europa entera, de deshacer la obra de las monarquías.

No sólo en Francia suscitaron gran interés estas ideas maduradas en Inglaterra durante la época de la guerra de sucesión española. Lograron mayor difusión, especialmente gracias al deísmo, al panteísmo y a la francmasonería. Ya hemos visto que Toland estaba en contacto con el príncipe Eugenio y con el barón Hohendorf. En 1712, envió al segundo no sólo sus últimos "hallazgos"[199] acerca de la historia de la cristiandad, sino también la "fórmula, o bien liturgia filosófica",[200] es decir, una primera versión de su *Pantheisticon.*[201] Vía Viena, el pensamiento de Toland ejerció fuerte influencia sobre las ideas de Pietro Giannone, que había emigrado allí después de 1723. En su *Triregno,* y aún más tarde, mientras permaneció encarcelado en Turín, continuó reflexionando acerca del *Nazarenus* y de lo que Toland le había sugerido acerca de Tito Livio, la historia romana y las relaciones entre religión y política.[202] El deísmo y la cultura angloholandesa de inicios del siglo XVIII tuvieron una fuerte incidencia en el sur de Italia durante la era de Antonio Genovesi y Raimondo di Sangro, a mediados de siglo, aproximadamente. Estas ideologías llegaron allí a través de Giannone y otros jurisdiccionalistas italianos, defensores del estado en su lucha contra la curia. Incluso entonces, de ningún modo el nombre de Toland cayó en el olvido.[203]

Para evaluar la influencia de estas ideas en Alemania, basta con abrir los dos grandes repertorios de Trinius y de Urban Gottlob Thorschmid, el *Freydenker-Lexikon* y la *Engelländischer Freydenker-Bibliothek,* y notar la importancia de los deístas ingleses en la cultura alemana, en una gama muy amplia, que incluye desde las

nuevas escuelas de cultura religiosa radicadas en Gotinga hasta el comienzo del *Pantheismusstreit*, más o menos teñido de las enseñanzas de Spinoza, desde la enorme influencia ejercida por Shaftesbury hasta la buena fortuna de la incipiente masonería.[204] Sin duda alguna, cabe reconocer que, como siempre ocurrió con la *Aufklärung* alemana, las tentaciones morales y estéticas pesaron más que el llamamiento a la libertad política de los pensadores británicos. La historia de este proceso todavía no ha sido escrita. No obstante, la importancia que el *commonwealth* alcanzó también en Alemania a principios del siglo XVIII está fuera de toda discusión.

En cuanto a Holanda, es bien conocido el proceso que la convirtió en el centro, el emporio de la batalla a favor de la tolerancia, el lugar desde el cual se difundió la nueva ironía enemiga del fanatismo. Traducciones, revistas, visitas o estadías prolongadas de hombres provenientes de Inglaterra y del resto del continente hicieron de las Provincias Unidas el centro de la cultura filosófica y científica de la época inmediatamente posterior a Locke y Newton.

En Francia, después de la muerte del Rey Sol los ejemplos de la infiltración del deísmo y los librepensadores son demasiados para que me resulte posible trazar aquí un panorama. Tomemos sólo un ejemplo. En 1722, el mariscal d'Estrées, "grande de España, presidente del Consejo de la Marina", mostró curiosidad por el *Pantheisticon* de Toland. Cuando al fin se hizo de una copia, le agradeció a Desmaisaux –por intermedio de su bibliotecario Camusat– "tan bello regalo",[205] y se mostró deseoso de saber más acerca de la vida y obra de Toland.[206]

> El señor mariscal d'Estrée [*sic*] gusta mucho de conocer a las gentes de letras, en especial a aquellas que han pensado con tanta singularidad como este deísta inglés. Desearíamos contar con una recopilación de todas sus obras.[207]

Tiempo después agregaba: "Las ideas del señor Toland son tan extraordinarias que creo que no seríamos capaces de reunir con suficiente cuidado todo cuanto ha salido de su pluma".[208] Este es tan sólo un ejemplo, aunque vívido y curioso, de la fuerte injerencia que tuvieron las ideas inglesas allende el Canal de la Mancha.

Los casos de mayor trascendencia son bien conocidos por todos, de Voltaire a Montesquieu.

Para concluir este sumario panorama de Europa mientras ingresa en la Ilustración, confío en que se me permita recordar a un noble piamontés, Alberto Radicati di Passerano, que absorbió los elementos más violentos y polémicos del deísmo inglés. Soñaba con un gobierno sin propiedad ni autoridad, y al mismo tiempo mostraba gran entusiasmo por el tipo de gobierno mixto de Gran Bretaña, que había conocido durante su arduo y accidentado exilio. Combinó de manera original y curiosa los elementos más diversos del pensamiento de los republicanos. Esto resulta doblemente interesante si se tiene en cuenta que provenía de uno de los estados más absolutistas de Italia, y el más estrechamente ligado a Inglaterra en su política exterior. Recordarán ustedes que el hijo de Robert Molesworth era el representante británico ante la corte de Turín en la misma época en que Radicati estaba preparando la rebelión religiosa y política que habría de llevarlo al exilio. Bajo todos los aspectos, tanto en lo ideológico como en lo político, este ejemplo revela con particular claridad la penetración que alcanzaron en el continente estas ideas formadas en Inglaterra durante el cambio de siglo.[209]

Pero antes de desviar nuestra atención hacia el continente, permitámonos una última mirada a Londres para retomar los hilos conductores del pensamiento republicano y las ideas del siglo XVIII. Era precisamente el momento decisivo en que la reina Ana acababa de morir y comenzaba la nueva dinastía. Nuestra guía en este recorrido será el curioso prefacio a la traducción francesa de *Remarks on a Late Discourse of Freethinking* [Observaciones acerca de un reciente discurso de libertad de pensamiento] del célebre crítico, filólogo e historiador Richard Bentley.[210] Para ese entonces, en 1738, el traductor francés puede mirar con cierto desapego esos acontecimientos. Con ojos de historiador observa la partida de nacimiento de los librepensadores, la publicación del libro de Anthony Collins en 1713.

> El parlamento estaba reunido. La capital rebosaba de gente. Los espíritus estaban en una tremenda agitación.

> Los *whigs* temían por la libertad y por la religión del reino. Los *tories* no dejaban pasar la menor oportunidad de pisar el gañote de sus adversarios… En esta conyuntura crítica, acababa de publicarse *El discurso sobre la libertad de pensar.*[211]

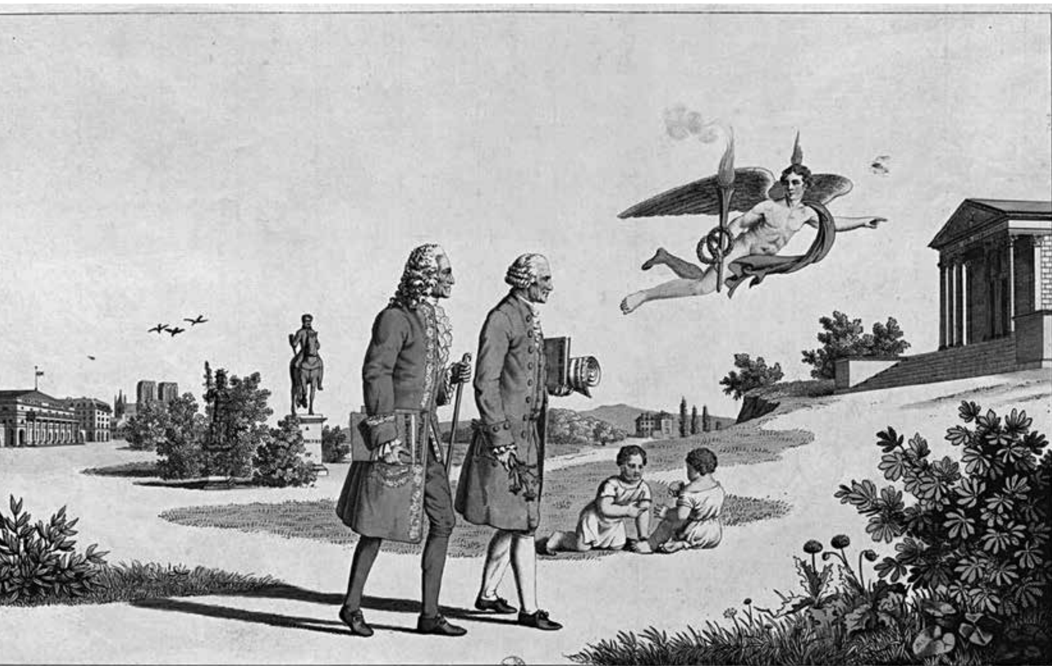
El escrito fue atribuido a Toland, "el rumor llegó muy lejos y duró mucho tiempo en los países extranjeros",[212] como también testimonian los *Acta Eruditorum* de Léipzig. Sólo tiempo después se reconoció a Anthony Collins como su verdadero autor. Una verdadera tormenta política se desató sobre él, entre la forzada prudencia de los *whigs* y las provocativas intenciones de los *tories.* A esto siguió una aguerrida polémica en que participaron tanto políticos como académicos, tanto holandeses y alemanes como ingleses. Cuando por fin terminó, Trinius contó al menos sesenta obras contra Collins, o tendientes a discutir sus ideas.[213] En un primer momento, Collins debió dejar Inglaterra y se refugió en La Haya, donde entró en contacto con los editores y escritores reunidos alrededor de Leclerc, el heredero de las obras y las ideas de Pierre Bayle. Allí colaboró en la traducción de su *Discours sur la liberté de penser.* "Principalmente por medio de esta traducción se extendió al extranjero el conocimiento de tan perniciosa obra."[214] Como resulta evidente, todos los elementos de este drama seguían presentes en el último acto: el estrecho vínculo entre la lucha política y el nacimiento del libre pensamiento, el nuevo nexo que comenzaba a crearse entre Inglaterra y el continente en el pasaje de la tradición republicana al surgimiento de la Ilustración.

Llegó entonces a Inglaterra la era de la estabilidad política. Tradicionalmente, todavía carga con el nombre que revela sus lejanos orígenes. El profesor Plumb ha decidido llamar al capítulo final de su último libro "The Triumph of the Venetian Oligarchy" [El triunfo de la oligarquía veneciana].[215] Es un título revelador, pero que no termina de disipar algunas dudas. Es verdad que Venecia siguió siendo tema de debate en Inglaterra incluso después de 1714, sobre todo en ocasión de sancionarse la ley acerca de la Casa de los Lores en 1719.[216] Pero a decir verdad, conforme avanzaba el siglo, el debate acerca de las antiguas repúblicas resultaba menos importante,

y el mito de Venecia perdía atractivo. Nadie podía sostener que la clase gobernante de la era de Walpole tuviese algo en común con la oligarquía veneciana. El compromiso inglés era notoriamente más libre y abierto, tanto desde el punto de vista de la variedad y movilidad de las fuerzas sociales, como de las libertades políticas. ¿Por qué, entonces, hablar de la "oligarquía veneciana"? Según parece, esa designación –no desprovista de cierto componente nostálgico, incluso snob– comenzó a ser habitual en la época de Disraeli. Así,

> el propio Disraeli, quien señaló que los *whigs* habían creado en el siglo XVIII una "oligarquía veneciana", se sentía extrañamente atraído por Venecia. Acariciaba la idea de ser descendiente de ancestros venecianos, escribió una novela, *Contarini Fleming*, cuyo héroe supuestamente desciende de una de las principales casas venecianas y, según ha dicho uno de sus biógrafos, fue en Venecia donde "tuvo la visión de un imperio marítimo y comercial bañado de un esplendor romántico". Parece muy probable también que sus ideas acerca de la posición de la reina no estuvieran exentas de influencias provistas por el ejemplo del *doge* de Venecia.[217]

Era un Harrington que ya se había vuelto conservador, una sombra del pasado que todavía se prolongaba sobre la Inglaterra del siglo XVIII, a riesgo de oscurecer sus características más nuevas y vigorosas. Desde el punto de vista de la tradición republicana, no deberíamos dirigir nuestra atención hacia la rigidez oligárquica de Venecia, sino hacia la acrimonia que en ese entonces los hombres del *commonwealth*, los deístas y los librepensadores divulgaban en Holanda, Alemania, Francia e Italia. El fermento más vivaz de la herencia republicana no era su componente aristocrático, sino el libertario, como muy pronto quedaría en claro.



Estampa de autor no identificado, perteneciente a la serie *Aux grands hommes la patrie reconnoissante*, París, "chez l'auteur", 1794-1799: "El Genio de Voltaire y de Rousseau conduce a esos célebres escritores al templo de la gloria y de la inmortalidad".

3. De Montesquieu a la revolución

A mediados del siglo XVIII, las antiguas repúblicas ocupaban una posición marginal no sólo si se las compara con los estados absolutistas, sino también respecto de la historia misma. Su importancia política disminuyó a la vez que, en términos económicos, esos antiguos centros de próspera actividad comercial y manufacturera entraban en una etapa de decadencia irreversible, cuyo ritmo y gravedad variaba según se tratase de Holanda, Génova, Venecia o Lucca. Las repúblicas arcaicas consiguieron sobrevivir, pero estaban cada vez más lejos de los centros vitales de Europa, de los centros de convergencia y oposición de las fuerzas económicas y militares. A veces, como en el caso de Venecia, vivían en un limbo de recuerdos y tradiciones, persuadidas de su propia continuidad y perpetuidad. Cuanto mayor era la caída de su actividad comercial, más se libraban a la convicción de existir por fuera (y más allá) de las duras contingencias que en los demás estados europeos eran desencadenantes de conflictos y transformaciones internos.

También en el plano ideológico las concepciones republicanas parecían haber perdido su ascendente político. Ya no ofrecían una alternativa a las ideas o a la práctica del absolutismo, que comenzaba a adquirir las características del naciente despotismo ilustrado.[218] Tanto en el ámbito político como en el teórico, no parecían capaces de competir con el influyente sistema de la ley natural. Incluso así, ciertas ideas republicanas sobrevivían. Todavía tenían relevancia en el plano moral y de las costumbres, aunque no en la política. Estaban fuera de la historia activa e inmediata, al margen de los conflictos y de las batallas, pero seguían siendo capaces de suscitar una voluntad de independencia y virtud

que, según la acreditada explicación de Montesquieu en 1748, los estados monárquicos no eran capaces de satisfacer. A mediados de siglo, la palabra "república" tenía profundas resonancias en el ánimo de muchas personas, pero como forma de vida, no como fuerza política. Sería posible realizar una investigación acerca del significado que esa palabra tenía en aquel momento, entre libros y periódicos, rememoraciones del pasado y gérmenes de utopías renacientes. La admiración y la caricatura alternaban en estas imágenes del republicano diligente y orgulloso, solemne y libre. Sin duda alguna, subsistía cierta moral republicana mientras que las formas de organización estatal que la encarnaban parecieran ruinas antiguas y decadentes. En un mundo ya cambiado, persistía una amistad republicana, un sentido republicano del deber y un orgullo republicano. Tal vez hayan existido aun en el núcleo íntimo de un estado monárquico, en corte, en lo más recóndito de las convicciones de aquellos que podían parecer completamente integrados al mundo del absolutismo. Y precisamente este aspecto ético de la tradición republicana atrajo a los escritores, a Voltaire, Diderot, D'Alembert y, desde luego, a Rousseau. Con un sentido moral, no político, se mezcló con una nueva visión de la vida que estaba configurándose en París hacia mediados de siglo, entre los creadores de la *Encyclopédie*.

La inspiración provino de Inglaterra. Tal vez el escritor que más contribuyó a la transmisión de la ética de los *commonwealthmen* haya sido Shaftesbury, previamente uno de los primeros en retirarse de la lucha política. A la vez que se liberaba de la presión de los acontecimientos, había elevado a un plano filosófico las mismas ideas que supieron inspirar a sus amigos Toland, Trenchard y Molesworth, entre otros. Este fue el valor de sus *Characteristicks*. La polémica deista de Shaftesbury contra cualquier forma de religión revelada había sido menos áspera que la de sus amigos, aunque no menos enérgica, y lo había llevado a observar con cierta curiosidad, no exenta de disgusto, las formas tradicionales del entusiasmo religioso, del fanatismo. A esto opuso un entusiasmo nuevo y diferente, que denominó social: constituía el impulso ético de una sociedad enteramente mundana, en tanto se orientaba por completo hacia la consecución de la felicidad entre los hombres.

Su noción de amistad difiere mucho de la tradicional y procura introducir un nuevo tipo de relación natural en el contexto social. Ni la forma clásica –en este caso como en tantos otros– ni el recuerdo de Casio, Bruto, Epaminondas o Pelópidas logran ocultar ante nosotros el contenido distinto y novedoso de esta amistad, que reside más allá de las leyes y de la religión y hunde sus raíces en una realidad en la cual no participan los estados, la riqueza ni los ritos. Igualmente peculiar es el patriotismo de Shaftesbury, también por completo facultativo y, en cierto sentido, ajeno al cristianismo. Se diferencia explícitamente de la caridad, y también se opone a la instintiva sensación de amor y apego a la tierra natal. Esta última era una pasión de "mentes estrechas", "apenas un hongo o una excrecencia común al molde patrón o al muladar de los primeros cuidados".[219] El nuevo patriotismo es cosmopolita y está indisolublemente ligado a la idea de libertad. No puede concebirse sin ella o, cuando menos, resultaría absurdo hacerlo. Sólo pueden sentirlo aquellos "que realmente tienen un país y se cuentan entre aquellos a quienes puede llamarse pueblo, en tanto disfrutan de la felicidad de una constitución y una organización política verdaderas, gracias a lo cual son libres e independientes". Cualquier forma de poder absoluto niega y destruye los fundamentos mismos del amor verdadero que alguien puede sentir por su país.

> El poder absoluto anula lo público, y donde no existe lo público, o la constitución, en realidad no hay nación o madre patria… Una multitud que permanece junta por la fuerza, aun bajo una misma y única cabeza, no está unida en sentido cabal, tampoco semejante cuerpo consiste en un pueblo. Lo que une a los miembros de una comunidad, y hace de ellos un solo pueblo, son la articulación social, la confederación y el consentimiento mutuo, basados sobre cierto bien o interés común.[220]

Como resulta evidente, de por sí la palabra "patriotismo" traduce, en matices de entusiasmo, pasión y ética, exactamente el sentido de igualdad y libertad que compartían aquellos que en las

repúblicas antiguas se consideraban el pueblo, la nación. Ya no es cuestión de discutir, en términos políticos y constitucionales, exactamente dónde residía la soberanía y cuál era su extensión, tampoco de qué manera debía constituirse. Por el contrario, era necesario sentir y revivir esa sensación de independencia, libertad e igualdad que el patriotismo había sabido estimular. Este nuevo patriotismo atesora una larga y rica tradición, y se presenta en términos que todos los hombres pueden y deben entender. Es universalmente humano, cosmopolita.

El análisis de la idea de heroísmo de Shaftesbury –esto es, una identifiación completa e inmediata del individuo con la comunidad– nos conduce a conclusiones similares. Heroísmo y altruismo llegan a significar prácticamente la misma cosa. En caso de peligro o de guerra, la amistad se vuelve sacrificio. Sin embargo, advierte Shaftesbury, basta muy poco para transformar a este amigo de la humanidad en un fanático intolerante. El liberador puede volverse repentinamente el opresor y destructor; el nuevo entusiasmo, convertirse en nueva aparición del antiguo. Esta era otra de las lecciones que la revolución puritana había legado a los hombres que se disponían a ingresar al nuevo siglo.[221] Por ende, Shaftesbury divulgaba sus ideas respecto de patriotismo, amistad y heroísmo mezcladas con ciertos componentes de ironía, crítica y razón: todos elementos que tienden hacia el naciente iluminismo. El propio Shaftesbury termina por resumir todas estas variantes al aunarlas en un entusiasmo por la virtud, cuyas formas clásica y platónica tampoco en ese caso deben ocultarnos su contenido moral y político moderno.

En 1745, Diderot publicó su *Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S.*** sur le mérite et la vertu* [Principios de filosofía moral, o ensayo de M.S.*** <Shaftesbury> acerca del mérito y la virtud]. Así, no sólo redescubrió al deísta inglés que el continente había olvidado en parte tras su vertiginoso ascenso a la celebridad a principios del siglo, sino que también tendió uno de los puentes más sólidos y perdurables entre el *freethinking* británico y el enciclopedismo francés. Esto se notó ya al año siguiente, en 1746, con la publicación de sus *Pensées philosophiques* [Pensamientos filosóficos],[222] que podrían describirse como una serie de glosas al pensamiento del

escritor inglés, y como un vigoroso llamamiento a las pasiones para liberar al hombre de todo cuanto lo oprime. Así comenzaba esa erupción de escritos de Diderot y sus amigos, que habría de culminar, menos de diez años después, con la aparición del *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres] de Jean-Jacques Rousseau.[223]

Los diarios personales de uno de los testigos más lúcidos e independientes de esa época, el marqués d'Argenson, confirman la existencia de un fermento republicano en Francia entre 1745 y 1754.[224] Francia no se vio exenta de la inquietud que se propagó por Europa al finalizar la guerra de sucesión austríaca; ya lo hemos mencionado a propósito de la insurrección de Génova. Y no sólo produjo una reapertura e intensificación de los conflictos existentes entre la monarquía y los cuerpos constituidos en ocasión de los intentos de reforma fiscal por parte de Machault d'Arnouville, como es bien sabido, sino que adoptó además la forma que resultaba más difusa y, a la vez, más penetrante: la del descontento y de la rebelión. Cuando el marqués d'Argenson intentó describirla y definirla, no pudo hacer otra cosa que llamarla "republicana". En diciembre de 1747, se preguntaba "¿qué será de Francia empobrecida y desierta?... Tengamos en cuenta que hoy nuestros pueblos demuestran poco apego a sus príncipes".[225] Así, una posibilidad, una nueva virtualidad, parecía desplegarse ante la atónita mirada de quienes observaban de cerca la sociedad francesa: "¿Alguien osará proponer que se den ciertos pasos en dirección al gobierno republicano?".[226] Su respuesta, sin embargo, era todavía negativa.

> No veo ninguna aptitud para ello por parte del pueblo; la nobleza, los señores y los tribunales, acostumbrados a la servidumbre, jamás dirigieron hacia allí sus pensamientos, y su mente está por demás alejada de algo semejante; sin embargo, estas ideas aparecen, y la costumbre se abre camino velozmente entre los franceses.[227]

Cinco años más tarde, en junio de 1752, ya advertía cuánto evolucionaban semejantes opiniones "por la vecindad con Inglaterra.

[…] ¿El despotismo aumentará o disminuirá en Francia?".[228] Respondía, y se declaraba convencido de que se estaba avanzando hacia la libertad "e incluso el republicanismo. […] He visto a lo largo de mi vida cómo disminuían el respeto y el amor del pueblo por la realeza".[229] Luis XV no había sabido ser un tirano, tampoco un "buen jefe de república. […] Cuando no toma para sí ni uno ni otro papel, ¡guay de la autoridad real!".[230] En septiembre del mismo año, ya fracasado el intento reformador de ese período, afirmaba persuadido que

> el mal resultado de nuestro gobierno monárquico absoluto termina por convencer a Francia, y a Europa entera, de que es la peor de todas las formas de gobierno. No oigo otra cosa que filósofos que dicen, como si estuvieran convencidos de ello, que aun la anarquía es preferible.[231]

D'Argenson conocía bien a su país y a Europa. Entre otras cosas, había trazado un panorama general de los distintos gobiernos del continente entero en su *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France* [Consideraciones sobre el gobierno antiguo y actual de Francia] –al igual que sus diarios, permaneció en manuscrito–, documento secreto de una nueva evaluación que calaba cada vez más entre la clase dominante.[232] D'Argenson sentía una gran admiración por el espíritu público que las repúblicas habían logrado crear y sostener. Había constatado su superioridad en los emprendimientos económicos, ya fueran privados o estatales. Consideraba que las circunstancias de autogobierno que creaban su prosperidad también podrían y deberían trasplantarse a los suelos de los estados absolutistas, hasta crear en Francia una forma de monarquía democrática. El rey debía asumir el título que Cromwell había usurpado, el de protector del país, transformando al estado en un tipo de república protegido por el rey. Tal como el propio D'Argenson señalaría en el discurso que envió a la Academia de Dijon en procura de ese mismo premio que Rousseau ganó con su célebre discurso acerca de la desigualdad, "los *pays d'état* y los cuerpos municipales constituyen, dentro de la monarquía, formas de república protegida".[233] Sus relaciones

con el monarca deberían fundarse sobre los elementos que caracterizaban a cualquier sociedad bien constituida: “la libertad y la igualdad”.[234] La libertad intelectual era indispensable, y la igualdad era aún más importante en términos políticos. “Que los legisladores adopten el principio de igualdad y el mundo cambiará su aspecto.”[235]

Así, también en el seno de la monarquía francesa se abría paulatinamente la discusión acerca de la indispensable transformación de los cuerpos intermedios, de modo que se adecuasen a sus nuevas tareas y se ligasen cada vez más orgánicamente a las estructuras de un gran estado. En ese momento, los proyectos de D’Argenson se hacían eco de los proyectos de Victor Riqueti de Mirabeau y de muchos otros. El lejano pero seductor modelo republicano comenzaba a orientar y modificar esos requisitos e ideas.

¿Pero qué fuerzas, a mediados de siglo, podrían guiar al país en semejante dirección? ¿Quién lideraría la opinión pública que comenzaba a despertarse? D’Argenson también se lo preguntaba, y señalaba dos factores: los parlamentos y los filósofos. De hecho, unos y otros encabezarán todos los movimientos durante las décadas siguientes. Los cuerpos constituidos y las nuevas fuerzas de la *intelligentsia* se disputarán el liderazgo de la oposición; los primeros, desde el interior mismo de la estructura monárquica, las segundas, planteando un antagonismo aún más intenso desde fuera. Una vez más, los cuerpos constituidos invocarán la antigua constitución del reino, una constitución legal más o menos mítica, mientras que la *intelligentsia* buscará su justificación con creciente intensidad en las nuevas ideas de la Ilustración. En 1751, el primer volumen de la *Encyclopédie* ya incluye el manifiesto de estas nuevas ideas políticas: el artículo de Diderot “Autorité politique” [Autoridad política]. No fue casual que lo leyesen y utilizasen miembros de la oposición parlamentaria tanto cuanto los hacedores de la nueva opinión pública “ilustrada”, que por aquel entonces comenzaban a desempeñar un papel en la sociedad y consolidarlo. En ese texto, Diderot hacía grandes concesiones a la monarquía, pero concluía con una afirmación que evidentemente seguía los modelos ingleses:

> la corona, el gobierno y la autoridad pública son bienes cuyo propietario es el cuerpo de la nación, y de los cuales los príncipes son usufructuarios, ministros y depositarios… La nación siempre está en derecho de sostener, ante y contra todos, el contrato que ha suscripto; ningún poder puede cambiarlo y, cuando queda sin efecto, esta queda en derecho y plena libertad de aprobar uno nuevo con quien y como le plazca.[236]

Pocos años más tarde, en 1754, Jean-Jacques Rousseau escribe su *Discours sur l'origine et fondemens de l'inégalité parmi les hommes.* En él, postulaba una nueva relación entre estas ideas novedosas y la tradición republicana. Rousseau parecía aquí haber recuperado la patria perdida. Se volvía hacia aquella Ginebra de la cual era hijo pródigo, y recobrando públicamente y con gran ostentación un vínculo entre su propia persona y la pasada perfección de esa ciudad, en el preciso momento en que se dispone a exponer las conclusiones radicales a que había llegado su pensamiento político. Su "entusiasmo republicano" lo llevaba a aceptar no sólo uno o dos aspectos del pasado de su ciudad, sino su herencia entera, incluida esa aristocracia patricia, esos "magníficos, muy honorables y soberanos señores"[237] que la gobernaban. Jean-Jacques se pretende "ciudadano de Ginebra", e incluso –como de inmediato añade– "ciudadano virtuoso".[238] Declaraba pertenecer a la clase que no cuenta con poder político, pero que no por eso está menos apegada a su patria. Esa Ginebra no es el lugar donde nació, es una patria de elección: "si hubiera debido elegir mi lugar de nacimiento…".[239] No lo mueve el amor por su tierra, sino el entusiasmo por "un estado en el cual todos los particulares se conocen entre sí… Ese agradable hábito de verse y de conocerse hace del amor a la patria el amor a los ciudadanos más que a la tierra".[240] Jean-Jacques busca un país en que la sociedad civil y el gobierno resultan indiscernibles, en que gobernados y gobernantes formen un todo, en que "el pueblo y el soberano sean una misma persona".[241] Por tanto, "un gobierno democrático, temperado con sabiduría",[242] en que impera la ley, no la voluntad política de los distintos gobernantes, en que la tradición lo es todo, y nada el

arbitrio individual. En realidad, republicano se nacía, se era, no se hacía. "Yo habría, pues, buscado mi patria en una república tranquila y dichosa, cuya antigüedad se perdiera de algún modo en la noche de los tiempos."[243] Sólo así una república podría rehuir cualquier tentación de expansión y de conquista, de modificación externa y desequilibrio interno entre el pueblo y los gobernantes, cualquier conflicto entre "la virtud de los magistrados" y "la sensatez del pueblo", "signados por demostraciones de moderación, estima recíproca y un respeto común por las leyes, presagio y garantía de una reconciliación sincera y perpetua".[244] Así prosigue, durante páginas y más páginas, lo que un contemporáneo ginebrino denominó "la invaluable epístola" de Rousseau,[245] y que en realidad era uno de los documentos más curiosos y paradójicos que atestiguaban la voluntad de insertar la tradición republicana en el núcleo mismo del pensamiento político iluminista. Sin duda alguna, un encuentro difícil. "El antiguo primer síndico",[246] Du Pan, se lo hizo saber de inmediato por vía oficial: "Temo que resulte que nos halaga usted demasiado; nos representa tal como deberíamos ser, y no tal cual somos."[247]

Jean-Jacques terminará por considerar que Ginebra había aceptado su panegírico con cortesía y frialdad; ya nunca volverá a ver el país que había querido redescubrir en el acme de su entusiasmo republicano. Otro contemporáneo, J.-L.-S. Formey, advirtió que Rousseau había vuelto su mirada a Ginebra, pero en lugar de la ciudad había visto la utopía.[248] Y sin embargo, en este mismo contraste entre realidad e imaginación, en esta paradójica voluntad de ver la república ideal allí donde en realidad había la supervivencia de la arcaica constitución ginebrina, yace una de las fuentes del pensamiento político de Rousseau, como puede comprobarse en *Du contrat social* [El contrato social] al igual que en *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [Consideraciones sobre el gobierno de Polonia]. Según sus propias palabras, era imposible revivir las formas y los sentimientos republicanos en un país que había cedido al absolutismo. En Francia, cualquier intento en esa dirección sólo podría parecerle desesperado, aunque era exactamente lo que hombres como Diderot intentaban hacer a mediados de siglo. ¿Era posible que un pueblo corrupto regresara

a la virtud? Rousseau respondía que no, y entretanto presentaba un modelo y un ideal esperanzador que hacía confiar en que sí, mostrando un fósil que había encontrado bajo el estrato del absolutismo y que todavía parecía preservar la impronta de una sociedad más justa y más libre. En teoría, recuperar la virtud resultaba tan imposible como plantear un retorno al estado de naturaleza. Pero existía un ejemplo cercano, familiar, precisamente en los confines de Francia, capaz de demostrar que el ideal republicano no había desaparecido, que la voluntad política de monarcas y conquistadores no carecía de contrapeso, que todavía había una alternativa, una posibilidad distinta.

> Que dure por siempre, para felicidad de sus ciudadanos y ejemplo de los pueblos, una república tan sabia y felizmente constituida… que la equidad, la moderación y la firmeza más respetuosa continúen sirviendo de norma a todos vuestros actos y ofreciendo a todo el universo el ejemplo de un pueblo orgulloso y modesto, tan celoso de su gloria como de su libertad.[249]

Si deseamos comprender el significado de este llamamiento y voto de Rousseau, debemos dirigir nuevamente nuestra atención a las relaciones internas dentro del grupo de los *philosophes*, esa pequeña legión de hombres libres e iguales que con tanta meticulosidad D'Alembert defendía de las amenazas externas de los grandes, los mecenas, los poderes políticos y sociales. Desde dentro, Diderot les servía de inspiración y, después de pasar la crisis de 1752 y retomar el gran diccionario, pasaban por su período más agitado y productivo... Para entrar en este mundo seguiremos los pasos de un joven de provincias que llegó a París proveniente de su Garona natal, con una carta de recomendación de su coterráneo Montesquieu.[250] Dejaba atrás una crisis religiosa que lo había llevado de la más intensa devoción a una igualmente apasionada voluntad de absorber el pensamiento de las Luces. A la edad de veintidós años, Alexandre Deleyre llegaba así

> a esta ciudad compuesta a la vez por la hez y la elite de las demás… en que la multitud misma relega al desconocido a una espantosa soledad… El hastío, el aburrimiento y la melancolía esperan en París al hombre de provincias que carece de fortuna.[251]

Su repugnancia por la ciudad, el temor y el desdén ante la corrupción que lo rodeaba, lo hicieron mirar al grupo de los *philosophes* como a la ciudad ideal, el único mundo en que era posible vivir y respirar. Allí conoció a Rousseau, "que estaba trabajando en su discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres".[252] Lo vio "sumido en la más honda tristeza, apartarse un momento hacia su espineta, preludiar o buscar a tientas en ella unos aires patéticos, cubrir su instrumento de lágrimas y dejarlo después, aliviado el abatimiento que aquejaba su alma".[253] Rousseau le presentó a Diderot, y este publicó dos artículos suyos en la *Encyclopédie* que más emblemáticos no podrían ser: "Épingle" [Alfiler], que probablemente haya proporcionado a Adam Smith el ejemplo más célebre de su descripción de la división del trabajo, y "Fanatisme" [Fanatismo], un apasionado llamamiento a los sentimientos antirreligiosos que desarrollaba los argumentos de Shaftesbury y Diderot contra cualquier institucionalización de la moralidad. "Tú que deseas el bien de los hombres… expande el espíritu de la humanidad en la tierra."[254] Al fanatismo religioso Deleyre contraponía "el fanatismo de patriota";[255] a la virtud eclesiástica, la cívica.

> Nada grandioso podemos producir si estamos desprovistos de ese celo indignado que engrosa los objetos, insufla también las esperanzas y hace surgir increíbles prodigios de valor y de constancia.[256]

En 1755, publicó su interpretación "ilustrada" de Bacon, el *Analyse de la philosophie du chancelier Bacon* [Análisis de la filosofía del canciller Bacon]. Un año más tarde, con su polémico libro *Revue des feuilles de M. Fréron* [Reseña de las páginas del señor Fréron], defendió con inteligencia las ideas de Diderot y Rousseau, y prosi-

guió el diálogo de estos acerca de la virtud y la sociedad. Así, Deleyre rápidamente se había vuelto un miembro activo y convencido del grupo de los enciclopedistas.

Fue posible advertir qué significaba esto para él cuando el diálogo entre Rousseau y Diderot se trasmutó en lucha para terminar en ruptura. ¿Cómo seguir viviendo cuando a su alrededor todo parecía desmoronarse? Lo que se perdía era el punto de contacto entre rebelión y progreso, violencia y persuasión, que la *Encyclopédie* había significado para él. "El grado sublime de la amistad"[257] se transformaba, ante sus ojos, en la áspera violencia de una serie de acusaciones cruzadas. Así, Deleyre estaba obligado a vivenciar otra crisis religiosa, después de aquella de su primera juventud. El 28 de octubre de 1758, le explicaba a Rousseau de qué manera su revuelta común contra el mundo circundante se nutría, para ese entonces, principalmente del desencanto que ambos habían sentido respecto del grupo de los *philosophes*, al cual consideraban incapaz de encarnar el ideal de una sociedad de libres e iguales.

> ¿Por qué una nueva diatriba contra los *philosophes*? Por el motivo que en otras oportunidades tuvo mi diatriba contra los devotos y los teólogos, ¿no es cierto? Usted se ha dejado engañar tanto como yo. Sí, esto es lo que me abate, estimado ciudadano. Si usted no encuentra almas rectas y justas, ¿quién podría ufanarse de encontrar alguna?[258]

No tenía otra opción que el exilio. Su pesimismo se profundizó cada vez más. Deambuló por Europa durante diez años en busca de un nuevo camino. Logró expresar esta búsqueda no sólo en su crítica del mundo con que entraba en contacto, ya fuese en Austria o Italia, no sólo en su admiración por los modelos de revuelta que comenzaban a surgir, como el de Pasquale Paoli, acerca de quien tuvo ocasión de hablar con Boswell en Parma, o participando en la crisis que se apoderó de todos los intelectuales franceses durante los últimos años del reino de Luis XV, sino al lograr expresar sus sentimientos y reflexiones con mayor efectividad política que buena parte de sus contemporáneos.[259] Ya en

1756 le parecía que Diderot había hecho demasiadas concesiones en su artículo acerca de la "Autorité politique". "El final de este artículo", señalaba, "no se corresponde con el comienzo. No hay que ocuparse de aquello que no puede modelarse a voluntad".[260] Ya no puede perdonar a Diderot que haya escrito "que contra los reyes ambiciosos, injustos y violentos, la única alternativa es la sumisión y la plegaria".[261] "Apenas un alma fuerte se permite mostrar la mínima debilidad", concluye, "destruye su propia obra".[262] Y esto permite medir el veloz proceso de radicalización política que se producía en al menos algunos de los enciclopedistas. El homenaje a la tradición absolutista que en 1751 parecía normal, ya causaba escándalo en 1756. Dos años más tarde, en 1758, Deleyre, para entonces en exilio voluntario, publica en el *Journal Encyclopédique* [Periódico enciclopédico] sus "Pensées d'un républicain sur les mœurs de ce siècle" [Pensamientos de un republicano sobre las costumbres de este siglo], verdadero manifiesto en que da a conocer las conclusiones a las cuales había llegado.[263] La protesta social y la protesta moral aparecen en él estrechamente entrelazadas:

> Me mostráis palacios, estatuas, artes analizadas, ciencias perfeccionadas, pero yo oigo cómo se exhalan suspiros. Cien mil desafortunados vuelven a lanzar su infortunio contra esta vana apariencia de felicidad: ¿qué es entonces nuestra filosofía?[264]

Ya vio el revés de la medalla. El lujo le resulta cada vez más repugnante, no sólo como injusticia, sino como amenaza cada vez más grave contra la libertad. Llegada la hora, el rico aplastará al pobre. "La esclavitud civil pronto conduce a la esclavitud política."[265] La revuelta contra los tiranos, viejos y nuevos, es más que legítima. Pueblan su memoria recuerdos clásicos, de Porsena a Bruto. Los reyes eran quienes empujaban al pueblo a la guerra y al desastre. ¿Por qué no habrían de responder personalmente por las consecuencias de sus actos? "Si alguna vez mi patria se viera sitiada, de ningún modo digo que tendría la valentía de imitar al bravo Mucio, pero consideraría grande a quien se atreviera a hacerlo."[266]

Deleyre estaba destinado a golpear a la monarquía francesa con sus propias manos, sin ningún tipo de vacilación o titubeo. El suyo fue uno de los votos de la Convención que condenaron a Luis XVI a la muerte.[267]

> Los reyes son seres insociables y fuera de la naturaleza… Escúchenlo de su propia boca, consideran que su autoridad proviene de Dios… Dado que los reyes se creen de otra especie, no los consideréis parte de la vuestra.[268]

Estas fueron sus palabras aquel día. La lucha entre los reyes y los pueblos nada tenía de jurídico o formal. Para él, como había aprendido de Diderot y Rousseau, seguía siendo el choque entre la omnipotente naturaleza contra los mezquinos artificios de los hombres.

> ¿Qué? ¿Aquel que mide los mundos y pesa los astros, que somete los vientos y surca los mares bravíos, que de una u otra manera reina sobre todos los elementos se rebaja hasta arrastrarse a los pies de un ser que suele ser el más vil de su especie?[269]

Toda su vida volvía a aflorar en este discurso y su condena, en que incluso reaparecían sus experiencias como joven de provincias: “París, ciudad de oro y de sangre, ¿cuándo serás de ladrillos?”.[270]

Entre 1758 de 1793, entre los *Pensées d'un républicain* y la guillotina habían pasado treinta y cinco años. Valdría la pena seguir paso a paso la solitaria trayectoria de Deleyre. Equivaldría a ver cómo se iban acumulando los pensamientos que transformaron a un *philosophe* en un jacobino. Cada aversión y rebelión suyas, cada melancolía o renunciamiento de su parte, cada una de sus experiencias nos conduciría a un apartado rincón del mundo de los enciclopedistas. Entraríamos en contacto con los candentes conflictos y contradicciones entre Rousseau y Diderot, entre la Francia del *Contrat social* y la Italia de Beccaria, y que desembocarían en el estallido de la revolución. Deleyre, con su exasperada sensibilidad y su cultura cosmopolita, es uno de los mejores testi-

monios de esta transformación que en muy pocos casos alcanzó tanta intensidad.

Nunca se apartó de su profunda convicción de que "la libertad nacerá en el seno de la opresión".[271] La tiranía tarde o temprano daría un golpe y no sólo dañaría las ideas de los intelectuales, sino también algo mucho más profundo y generalizado: los sentimientos más elementales de la gente común. Llegado ese día, la tiranía ya no podría abrigar esperanza de ningún tipo. Cuando la virtud estuviera de por medio, cuando el absolutismo debiera enfrentar los resentimientos de aquellos que se considerasen ofendidos, cuando naciera la rebelión en los ánimos, nada conseguiría salvar al despotismo, "ya que la virtud se agría y se indigna ante la atrocidad. Catón y Bruto, hombres virtuosos, no tuvieron alternativa: optaron entre dos grandes atentados, el suicidio o la muerte de César".[272]

Como es visible, Deleyre hacía una inmejorable descripción de los mecanismos psicológicos que llevan de Rousseau a los *sansculottes*,[273] y aún más porque notó perfectamente que la idea misma de virtud estaba cambiando en ese preciso momento, bajo la influencia de la vida económica. Ya no eran tiempos propicios para la antigua moderación republicana, sino para una nueva moral, nacida de un rudo deseo de obtener nuevas ganancias. "La frugalidad que los republicanos observan por virtud, los manufactureros se ven en deber de preservarla por avaricia."[274] Esta misma mezcla de moralidad nueva y antigua, de costumbres modernas y tradicionales, comenzaba a producir reacciones cada vez más profundas y violentas en un número creciente de personas.

Cuando sobrevino la revolución, él fue uno de los que advirtieron cuánto tenía en común esta nueva situación con las ideas de los *philosophes*:

> La libertad acaba de golpear la puerta de los sepulcros… Comparecen Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot… Y aquí están los días de regeneración que habíais predicho y preparado, luces de Francia y del mundo… Ved a estos millares de hombres en armas, a la vez, como si fuese un mismo día, dispuestos a defender esa libertad

> que han sabido conquistar gracias a vosotros, sin siquiera conoceros… Sed bendecidos por este milagro único en la historia del mundo.[275]

La virtud republicana había echado raíces en la Francia absolutista, pese a las dudas iniciales al respecto y pese a las negativas de Rousseau. Tal como señalaba *La Décade Philosophique* en ocasión de la muerte de Deleyre, en 1797, este había sido "republicano por sentimiento y por principios", que supo desarrollar y dar una forma cada vez más apasionada y política a las ideas que había oído de boca de sus maestros enciclopedistas.[276]

El ejemplo de Deleyre nos permitió avanzar mucho, hasta llegar al cauce revolucionario que adoptarían esos sentimientos y actitudes que fermentaban desde mediados de siglo en París. Sin embargo, resulta evidente que es posible, y de hecho necesario, considerar la relación entre los *philosophes* y la tradición republicana desde una perspectiva distinta: no la de una virtud perdida, humillada y reconquistada, sino la de las formas constitucionales, del contacto y conflicto entre las ideas políticas de la Ilustración y las instituciones republicanas todavía existentes durante la segunda mitad del siglo XVIII. Eso significa que debemos regresar a Jean-Jacques Rousseau y su reconciliación entre la igualdad y la república patricia de Ginebra. A su intervención en los combates políticos entre negativos [*négatifs*] y representantes [*représentants*] a principios de la década de 1760. Es una historia muy conocida, que en los últimos años ha sido objeto del renovado y competente análisis de Jean-Daniel Candaux en su presentación de las *Lettres écrites de la montagne* [Cartas escritas desde la montaña].[277] En el frente ideológico, la paradoja de Rousseau comenzó a rendir sus frutos. Las ideas de contrato, igualdad y democracia encontraron su primer elemento concreto, su primera sustancia política, en la tradición republicana, en la realidad de Ginebra, impulsadas por el contraste entre el patriciado y la burguesía. Resulta de mucha utilidad leer en clave ginebrina el *Contrat social*. Desde luego, no para identificar la visión política de Rousseau con la realidad de la ciudad de Calvino, sino para advertir de qué manera el texto establecía una relación más cercana entre los ideales y los hechos, las

expectativas y la realidad. Desde ya, resulta aún más interesante leer las *Lettres écrites de la montagne* y advertir de qué manera Jean-Jacques intentaba interpretar y resolver la lucha que se desarrollaba en el interior la república de Ginebra.

En buena medida, este conflicto siguió el modelo que ya conocemos, el mismo de todas las repúblicas durante el período que estamos analizando. Ya desde 1707, en 1734, e incluso a comienzos de la década de 1760, se disputó a los patricios su monopolio político en un intento de que recobrase poder y fuerza el conjunto de los ciudadanos, aquellos que formaron la *bourgeoisie*. El conflicto tendió a perpetuarse, sin solución, clímax o resultado alguno. Desde el punto de vista exterior, provocó la intervención de los grandes estados limítrofes; desde el interior, el surgimiento de las reivindicaciones políticas del pueblo, de aquellos que no eran patricios ni burgueses, sino habitantes [*habitants*], nativos [*natifs*], como se los llamaba en Ginebra. Los dos extremos –el particiado y el pueblo– tendieron a unirse en contra de la burguesía, pero fue una alianza precaria que no contribuyó siquiera a restablecer el equilibrio. Al final, todos depositaban su confianza en la intervención exterior. Esto hizo que, en oleadas sucesivas, los conflictos se profundizaran hacia el interior de la pequeña república. El único límite lo imponía la situación internacional de la cual ese estado formaba parte. La historia de Ginebra durante aquellos años resulta ejemplar; podríamos decir que representa una de las experiencias más puras y perfectas del fenómeno republicano a finales del siglo XVIII. Y eso se debe a cuatro motivos. En primer lugar, la intervención extranjera en la prolongada "guerra civil de Ginebra"[278] –como la llamaba Voltaire, particularmente cauteloso y discreto– resultó muy distinta de la interferencia de Prusia, Francia, o incluso Inglaterra, en Holanda, y más aún de la de Rusia, Austria y Prusia en Polonia, o de la intervención napoleónica en Venecia, Génova, Lucca o Ragusa. En segundo lugar, la tentación de poner fin a los conflictos internos por medio de la transformación del estado en una monarquía era prácticamente inexistente en Ginebra. Sus ciudadanos no tenían deseo alguno de aceptar la presencia de un dictador, un estatúder, como en Holanda, o un

árbitro real, como en Polonia. En tercer lugar, los pensadores más importantes de la época no tardaron en dirigir su atención a lo que ocurría en la ciudad de Calvino. Basta con recordar, además de Rousseau, la participación de D'Alembert y Voltaire. Estos hombres lograron otorgar un sentido universal a esta pequeña lucha. Ginebra resulta también ejemplar en un sentido adicional, con un dejo más amargo. Las antiguas repúblicas no pudieron reformarse durante la segunda mitad del siglo XVIII; ninguna de ellas logró dar con un mecanismo político que impida la reiteración de este tipo de conflictos entre la nobleza, la burguesía y el pueblo; tampoco logró institucionalizarlos, por lo que se volvieron crónicos y terminaron por suponer un gran riesgo para la existencia misma de la república.

El compromiso que en 1768 se alcanzó en Ginebra parecía favorecer a la burguesía, hacía algunas concesiones a los *natifs*, aunque no minaba el poder de los patricios. La reacción no tardó en llegar en 1782: se intensificó la intervención de las monarquías linderas y se produjo una serie de conflictos que, como es sabido, terminaron por arrastrar a Ginebra a la vorágine de la revolución francesa. Era una profecía y un indicio del oscuro destino que aguardaba a los Países Bajos y a las repúblicas de Italia. Cada uno de estos estados, a su manera, se mostró incapaz de resolver sus conflictos internos, hasta que llegó el día en que debieron enfrentar una república muy distinta en forma y contenido, que los derribaría.

Cuando esto ocurrió, a finales del siglo, muchos de los ciudadanos de Ginebra se ocuparon de traducir, leer o releer las obras de Jean-Jacques Rousseau. Buscaban en ellas una explicación de los acontecimientos en que se habían visto envueltos y que los habían derrotado. Y no se equivocaban. En esas páginas había un intento de interpretar los conflictos internos de aquella república, y su historia constitucional, bajo una luz nueva y más amplia. En sus *Lettres*, Rousseau había afirmado que tomaba a "Ginebra como modelo de las instituciones políticas, para así proponerla como ejemplo a Europa".[279] En realidad, llevaba a cabo la operación contraria: dar una significación europea a lo que estaba sucediendo en su propia ciudad.

En todo eso Rousseau vio un retorno a los inicios. También Ginebra debía retrotraerse a su auténtica constitución, al período de los orígenes de la república, y acaso a las épocas previas a la Reforma protestante. Sólo entonces Ginebra redescubriría ese justo reparto del poder político que había perdido durante el siglo XVI, cuando prevalecieron unas pocas familias de la nobleza. Y en este retorno a los inicios Rousseau descubrió la raíz misma de la idea republicana, estableciendo un efectivo punto de contacto entre las resurgentes ideas democráticas y la época de las comunas medievales. Durante algún tiempo Rousseau pareció aun incapaz de librarse de esta tradición, al igual que ocurría dentro de las repúblicas, desde Génova hasta Ginebra y Ámsterdam. El pasado medieval parecía engullir las ideas más modernas de libertad e igualdad. Aun después de negar tajantemente –en el *Contrat social*– cualquier posibilidad de división y equilibrio de poderes, terminaba por declarar, en las *Lettres*, que "el mejor gobierno es aquel en que todas las partes alcanzan un equilibrio perfecto".[280] De esta forma, con su autoridad avaló los mecanismos responsables del inmovilismo de las antiguas repúblicas, que era precisamente el factor que les impedía salir de las luchas de familias, de grupos, de casta y de clase para desembocar en un tipo de lucha política más moderna.[281]

Pero fue apenas un instante de debilidad. A decir verdad, la idea de soberanía, tal como la concebía Rousseau, otorgaba a la idea republicana una base y un valor nuevo y distinto. El aporte de Rousseau fue muy importante, pero sólo a largo plazo. En la década de 1760 no podía desempeñar un papel decisivo. Dio un significado general a estos conflictos, pero no logró resolverlos. El propio Jean-Jacques lo notó y muy pronto se retiró de la contienda. De este retorno ideal suyo salvó tan sólo un consuelo personal. Cuando se vio obligado a renunciar a su ciudadanía en 1763, sostuvo que "mi patria, que ahora se me vuelve extranjera, no puede volvérseme indiferente".[282] La imagen de una ciudad cuya virtud estaba arraigada en una larga tradición nunca habría de abandonarlo. Su ejemplo inspiró a un segmento cada vez mayor de sus contemporáneos.

La intervención de Voltaire en estos conflictos, analizada con tanta lucidez por Peter Gay, resulta notoria, sobre todo por la agilidad y la capacidad de adaptación que el viejo filósofo supo demostrar.[283] Siguió las oleadas que por ese entonces se ampliaban: de los patricios pasó a los burgueses, y más tarde al pueblo, sin identificarse con ninguno de estos grupos, pero nunca se permitió perder contacto con ellos por completo. Como siempre, fue de una inteligencia extraordinaria, pero ni siquiera él pudo encontrar una salida o un equilibrio posible. En el último instante, también él –en sus *Idées rèpublicaines* [Ideas republicanas] y en su diálogo titulado *L'A.B.C.*–[284] se vio obligado a refugiarse en los principios generales, esforzándose, aunque sin lograrlo por completo, por pasar de la política ginebrina a las nuevas ideas de libertad, tolerancia e incluso igualdad. De esto surgen algunas de las más logradas páginas del Voltaire político, pero la naturaleza de los conflictos ginebrinos, aquellas añejas y arcaicas pretensiones de órdenes históricos, de sectores y castas de la antigua república consiguieron eludir todos los intentos de interpretación y asimilación. Ginebra continuó siendo un estímulo, un pretexto para las reflexiones de Voltaire, pero esto en nada afectó su curso. Su mirada seguía fija en París, en las luchas contra los parlamentos, en las crisis de los últimos años del reinado de Luis XV, en el intento de organizar a la opinión pública en torno a un grupo cada vez más compacto de *philosophes*. Voltaire sabía que ese era el campo en que los pensadores de la Ilustración darían su batalla decisiva, en el interior de la gran monarquía francesa, en los cimientos mismos del absolutismo. Con todo, el peso de la tradición y de los problemas republicanos no era menor, ni siquiera para él, y lo obligó a repensar desde la base sus concepciones políticas, ante todo en su diálogo *A.B.C.*, que es fundamentalmente una reflexión acerca de las cuestiones que hasta aquí hemos analizado.[285] A primera vista, el texto es, por sobre todo, un panegírico de Inglaterra, su libertad y su tradición *whig*, explicada y sostenida por el orador al cual se designa con la letra A. Al mismo tiempo, Voltaire se propone atacar la concepción aristocrática tradicional, personificada en el tercer interlocutor de este diálogo, portador de la letra C:

> Por mi parte, sólo tengo aprecio por la aristocracia… No podría tolerar que mi peluquero sea mi legislador. Preferiría nunca más usar peluca… El gobierno de Venecia es el mejor: esa aristocracia es el estado más antiguo de Europa. Sitúo después de él al gobierno de Alemania. Haced de mí un noble veneciano o un conde del Imperio; os aseguro que sólo podría vivir felizmente en una u otra de estas dos condiciones.[286]

El otro interlocutor, B, dedica todos sus esfuerzos a salir de ese dilema: la monarquía inglesa o bien las repúblicas del pasado. Precisamente la Ilustración permite superar este conflicto, ya que da al hombre confianza en su propia época, haciendo que la considere mejor que la antigüedad, que el pasado. Las Luces dan un nuevo significado a la idea de naturaleza humana, de pelear contra las supersticiones, de persuadir a los hombres de aceptar una sociedad en que aun los fabricantes de pelucas, al igual que todos aquellos que trabajan y producen, pueden de hecho ser personas libres y políticamente activas. La libertad inglesa continúa siendo un modelo, pero uno distante, y siempre precario. Sin duda alguna había sido necesario pelear para preservarlo. El peligro que se presentaba en ese momento era el de la guerra civil, que comenzaba a aparecer en las colonias americanas. ("Entendeos con vuestras colonias, y que la madre no combata contra sus hijas.")[287] Pero por sobre todo era cuestión de fortalecer este nuevo sentido democrático que parecía haber madurado en el mundo moderno.

> Vayamos al grano. Os confieso que me complacería bastante un gobierno democrático… Me agrada ver cómo hombres libres hacen por sí solos las leyes bajo cuyo imperio viven, al igual que han hecho sus viviendas… Ningún labriego, ningún artesano, en una democracia, debe temer vejación o desprecio… Ser libre, no tener sino pares, esa es la verdadera vida, la vida natural del hombre.[288]

Estas son las conclusiones de la experiencia ginebrina de Voltaire. Había ido más lejos en su carrera que Rousseau, había llegado a defender a los *natifs*, aun contra la burguesía. Pero había podido hacerlo porque era más ajeno a Ginebra que Rousseau, quien, en la medida de lo posible, había defendido su ciudad, la tradición republicana. En cambio, Voltaire era un extranjero y se comportaba como tal. Tenía puntos de contacto con la acción de la diplomacia francesa y siempre se situó, solo o respladado, en la posición de una potencia extranjera que, llevada por las circunstancias, se veía obligada a interferir en los asuntos de la ciudad. Por ende, su contribución fue más democrática y menos republicana. Encontró en Ginebra una confirmación de la Ilustración, mientras que Rousseau había encontrado allí un incentivo para buscar la virtud.

La disputa ginebrina no había concluido todavía cuando estos dos hombres se vieron en dificultades a propósito de otro ejemplo de las variadas combinaciones que en la Europa de esos años podían producirse entre la tradición republicana y el renovado ideal de virtud. El caso de Córcega era particularmente curioso. Muchos lo trataron, Alexandre Deleyre entre ellos. El aporte de Rousseau a esta discusión es célebre.[289] ¿Cómo podía no interesar a él y a sus contemporáneos esa revuelta contra la aristocracia genovesa, este caso de rebelión anticolonial que adoptó la apariencia de un conflicto de los puros contra los corruptos, los pobres contra los ricos, los hombres de la tierra contra los de la ciudad, de una nacionalidad conculcada contra aquellos que sostenían su derecho a gobernarla desde lejos? Más allá de la franja marítima que media entre la isla y Génova, era la prosecución de la lucha entre la nobleza y el pueblo, lucha que había resurgido bruscamente durante la revuelta 1746. En ese momento se había intentado echar las bases de una reconciliación entre corsos y genoveses, pero finalmente todas las innovaciones fueron sofocadas. Hacia la década de 1760, sólo Pasquale Paoli y sus seguidores proseguían el combate.[290] Esa vez la intervención extranjera, francesa, que a mediados de siglo había favorecido a la aristocracia genovesa, intentaba sacar provecho de la situación para imponer su propio poderío, que competía con el de

Inglaterra, y para anexar la isla, como de hecho sucedió hace exactamente dos siglos, en 1769. En definitiva, era un impresionante caso, fuera de lo común, del crónico conflicto interno de las arcaicas repúblicas en la Europa dieciochesca. Pese a que Buttafuoco insistía en sentido contrario –con la intención de que Córcega fuese una "república mixta", vale decir, nobiliaria y bajo la tutela de Francia–, el punto de partida de Rousseau era una vez más una constitución sin nobleza hereditaria, sin castas aristocráticas. "La ley fundamental de vuestra institución debe ser la igualdad."[291] Esto no significaba que no hubiese distinciones internas. "Veremos que es posible graduar en un pueblo distintos órdenes sin que las condiciones de nacimiento y la nobleza tengan injerencia alguna."[292] La idea era remplazar las subdivisiones tradicionales con una sociedad igualitaria que fuese también capaz de generar cierta diferenciación entre aquellos que desempeñaran distintas tareas políticas. La nación corsa estaría dividida "en tres clases, en que la desigualdad personal, siempre existente, reemplace felizmente la desigualdad de raza o de morada que resulta del sistema feudal municipal que ahora abolimos".[293] Candidatos, patriotas y ciudadanos habrían sido las tres etapas y grados de participación política determinada por la edad, la propiedad y la función social, no por derechos hereditarios de ningún tipo. De eso se derivaría una sociedad rural, cerrada y autosuficiente, capaz de disolver los antiguos rangos y órdenes.

Basta con echar un vistazo a Córcega una generación más tarde para percibir plenamente la importancia de semejantes consecuencias igualitarias de la lucha de los rebeldes corsos contra el patriciado y el dominio genoveses. En la época de la revolución francesa, y aunque la Constituyente intentó una reconciliación con Pasquale Paoli, este se volvió cada vez más el dictador de la isla, el árbitro indispensable de todas las disputas entre facciones, grupos y familias, mientras que entre la oposición se fortalecía en igual medida la voluntad igualitaria de pequeños pero activos grupos de jacobinos. Filippo Buonarroti, el amigo de Babeuf, se educará políticamente en Córcega, donde encontrará la primera inspiración para sus ideas acerca de una "igualdad de hecho".[294]

Si de Ginebra y Córcega quisiéramos pasar a Polonia, a las colonias americanas, Holanda y Suiza, e incluso a las relaciones entre las repúblicas italianas y Francia durante la época del Directorio, seríamos ya proclives a reconsiderar la historia de los últimos treinta años del siglo XVIII y volver a transitar las etapas de la "era de la revolución democrática", que R. R. Palmer rememoró de poco a esta parte.[295] Sus dos extensos y fascinantes volúmenes se abocan precisamente a esa tarea, que no puede ser la nuestra hoy. Debemos detenernos en los umbrales de la nueva era, en el momento en que los elementos precursores de las revoluciones de fines de siglo son todavía escasos y dispersos. Sin embargo, no creo equivocarme al afirmar que todo cuanto hemos analizado hasta aquí, de la revolución puritana, de los años cuarenta y cincuenta del siglo XVII en adelante, también pudo resultar útil e importante para entender esa "era de la revolución democrática".

Podría incluso modificar la perspectiva desde la cual la estudia R. R. Palmer. "Democrática" es sin duda alguna una palabra lo suficientemente amplia como para abarcar los desórdenes de Ginebra, la toma de la Bastilla, la revuelta de Bélgica contra José II, las revoluciones polacas y la conformación de los Estados Unidos de América. Sin embargo, como lo demuestra esta lista, resulta a la vez demasiado vasta, tanto que se expone al riesgo de englobar fenómenos demasiado diferentes y dispares. Es una categoría general del pensamiento político, no una fuerza histórica operativa que hunde sus raíces en el pasado, capaz de abrirse a una nueva realidad y de revelar todas sus contradicciones internas, toda la energía de una tradición amada y rechazada, activa y eficaz en la modificación de las personas y de las cosas. Estoy convencido de que resulta tanto más productivo rastrear la importancia, las modificaciones y la diseminación de la tradición republicana durante los últimos años del siglo XVIII que analizar en ese mismo período el surgimiento de la idea de democracia que, hasta el advenimiento de la revolución francesa, siguió siendo un concepto antes que una fuerza, una forma política más que un contenido político.

Desde este punto de vista, el caso de Polonia resulta de especial inportancia. En los últimos años se ha realizado un trabajo

admirable, dentro y fuera de las fronteras de ese país, que nos ayuda a entender con mayor claridad los intentos de reforma, las revueltas y las guerras, la intervención extranjera y la influencia que las ideas de la Ilustración ejercieron allí durante el transcurso del siglo XVIII. Con Jean Fabre, Bogusław Leśnodorski y Emanuel Rostworowski, para sólo nombrar unos pocos nombres, asistimos al despliegue de una de las más vivaces y decisivas páginas de la historiografía europea moderna. Ellos han dado nueva vida a problemas y acontecimientos que la disciplina dejó sepultados durante demasiado tiempo bajo la antigua y arraigada convicción de que eran tan sólo los últimos estertores de un organismo moribundo, confusas manifestaciones de una incurable anarquía.[296] Si leemos a estos historiadores, salta a la vista que la prolongada tragedia de la Polonia dieciochesca tiene mucho en común con el destino de las repúblicas europeas durante la era de la Ilustración. La constitución que rigió el período sarmático estaba dominada por la profunda convicción de que no era modificable, reformable. Polonia se volvió pacífica y estática en medio de las tempestades de las guerras del norte y perdió cada vez más el control de su propia política. Sobrevivía la áurea libertad: "La libertad es mi elemento", según decía Stanislas Leszczyński.[297] Se fundaba sobre los magnates, que tenían el poder real, y en la nobleza, que hacía sentir cada vez su gravitación y su voluntad de impedir cualquier tipo de movimiento o transformación. Las salidas de esta inmovilidad se planteaban en términos de una constitución calcada del modelo inglés, o bien de una "libertad ilustrada", inspirada en la apertura de Polonia hacia la Europa dieciochesca, si no en los de la aceptación de un "despotismo ilustrado" extranjero, en especial el de la Rusia de Catalina II. Desde su exilio en Nancy, Stanislas Leszczyński intentó señalar también un camino distinto, el de una alianza de todas las repúblicas europeas contra los absolutismos, confiando en la buena voluntad y la comprensión de Francia.[298] Alrededor de 1763 escribió:

> ¿No se divide Europa en dos tipos de gobierno? Uno de ellos es monárquico, como en Francia, España, Portugal,

> Nápoles, Cerdeña, Dinamarca, Prusia y Rusia, sin contar los pequeños estados de Italia y los de Alemania que componen el Cuerpo Germánico. Son gobiernos republicanos Inglaterra, Holanda, Suecia, Polonia, Venecia, los cantones suizos y Génova. Al indagar los verdaderos intereses de estas repúblicas, se convendrá en que no las agita el espíritu de conquista, y sólo muestran celo y cuidado en lo que concierne a conservar lo que ya poseen, su forma de gobierno y especialmente el pleno goce de su libertad. Por sobre todo, dado que estos estados republicanos jamás han manifestado pretensión unos sobre los otros, ¿sería difícil llevarlos a suscribir una alianza eterna para el mantenimiento de la paz y la preservación de sus privilegios?[299]

Pero eso era una utopía. La realidad de Polonia estaba dada por el despotismo ruso, o todavía por el inmovilismo sarmático o por la transformación interna de los nobles, quienes se estaban volviendo intelectuales y a menudo se valieron de las ideas de Rousseau, Mably, Beccaria y Filangieri para defender sus privilegios, pero terminaron por crear una cultura propia: un mundo moral e intelectual suyo, el de los "jacobinos polacos". Estos nobles ilustrados propusieron la creación de una nueva magistratura que habría de coordinar y someter a las demás, al abolir la anarquía del *liberum vetum.* Era una solución a los problemas polacos que seguía los mismos lineamientos ya desarrollados en distinta modalidad, según vimos, en Venecia, en Génova y en las Provincias Unidas. Por último arriban velozmente, también debido a la influencia francesa, a proyectos e ideas que para ese entonces eran típicamente "constitucionales". Pero la presión extranjera no dejaba de ser un elemento dominante que, como es sabido, finalmente superó y aplastó lo que pese a todo continúa siendo el intento más original, vigoroso e inteligente de reformar una de las antiguas repúblicas durante el siglo XVIII europeo, y así encontrar una salida al cerrojo constitucional que finalmente habría de terminar paralizándolas a todas.

Bastaría seguir la propaganda de Stanislas Leszczyński, que preocupó incluso a su yerno, Luis XV, dado su carácter republicano, en la época misma en que Francia atravesaba su crisis de mediados de siglo. También podemos volver sobre los escritos del abad Coyer –quien logró dar nuevo vigor a las ideas republicanas, exaltando el pasado polaco y señalándole la senda de las reformas, en oposición al absolutismo francés– o, desde luego, volver a pensar en la formación y la obra de los iluministas y jacobinos polacos, como por ejemplo Hugo Kołłątaj, quien supo dar un precario y fascinante equilibrio a las ideas tradicionales y las derivadas de la más avanzada Ilustración occidental. Estas son algunas de las consideraciones que nos ayudan a entender el valor moral e intelectual del desesperado intento que Polonia hizo por sobrevivir, y por dar un ejemplo de transformación interna. A fin de cuentas, Polonia cayó no sólo bajo el violento impacto de las potencias linderas, sino también minada por las insuperables contradicciones de sus magnates y de su nobleza, de sus reyes electivos y de su estructura social. A pesar de su heroico esfuerzo, Polonia tampoco logró superar la crisis final de las arcaicas repúblicas europeas.

De proporciones más modestas, si bien negativo, el intento holandés de superar los conflictos que enfrentaban quienes querían resolver las contradicciones existentes entre el poder del estatúder y los privilegios del patriciado tradicional también terminó en fracaso. Hasta el último momento, los regentes, los burgueses y el pueblo de las Provincias Unidas también parecieron reaccionar según los modelos antiguos heredados de mediados del siglo XVII, aunque estos no se vieron profundamente modificados allí por la difusión de las ideas de la Ilustración. La intervención extranjera, con Francia como respaldo de los patriotas y los estados alemanes de parte del estatúder, tampoco sorprenderá a nadie. Como es sabido, fue lo suficientemente violenta como para obturar cualquier evolución autónoma de las fuerzas políticas. Indudablemente, resulta difícil entender una revolución que fue aplastada antes de florecer. Pero tal vez sea posible acceder a una mejor interpretación de estos acontecimientos si se los considera no sólo como un fenómeno proyectado hacia el futuro, preanuncio y pre-

paración de la revolución francesa (con todo lo acertada que esta evaluación pudiera resultar), sino también como un retorno al pasado, hacia las raíces históricas de las arcaicas repúblicas europeas del período de los absolutismos.[300]

Resulta evidente que la única revolución exitosa anterior a la toma de la Bastilla fue la de los colonos ingleses del otro lado del océano. La constitución de los Estados Unidos de América dio comienzo a una nueva era en la historia de las repúblicas y, junto con la revolución francesa, puso fin al ciclo de problemas que he intentado analizar aquí. No obstante, basta conocer los debates actuales acerca de lo que aconteció en Massachusetts y las demás colonias para advertir que, en su origen, los problemas que enfrentaron no fueron tan remotos o distintos de los hasta aquí analizados. ¿Revolución conservadora? ¿Defensa de los privilegios tradicionales? ¿Espíritu puritano o ideas de la Ilustración? También en este caso la historia de las ideas políticas tiene algo para aportar. Basta con estudiar el admirable libro de Bernard Bailyn *The Ideological Origins of the American Revolution* [Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana] para sentir que se avanza por el camino correcto. El vínculo de los norteamericanos con los republicanos ingleses, en particular con Trenchard y Gordon, está demostrado. También ha logrado establecerse la importancia de la Ilustración europea, contra cualquier negación demasiado apresurada. De por sí, ese movimiento, al menos al principio, tiende a adoptar la forma de un retorno a los inicios:

> Los líderes del movimiento revolucionario eran radicales, pero radicales del siglo XVIII, preocupados, como los radicales ingleses del siglo XVIII, no por la necesidad de refundar el orden social, los problemas de la desigualdad económica o las injusticias de las sociedades estratificadas, sino por la de purificar una constitución corrupta y combatir el evidente aumento de los privilegios.[301]

El modo en que, a partir de esta concepción, llegó a redactarse la constitución de los Estados Unidos, y en que, pese a los obstáculos, a veces similares a los que debieron enfrentar ginebrinos, polacos, holandeses y suizos, el nuevo continente encontró una solución novedosa y distinta, desde luego pertenece a un ciclo histórico completamente distinto. Para ese entonces, la herencia del pasado se había mezclado con la riqueza del presente.



Liberté Égalité: Macdonald général de division, estampa de Auguste Firmin Chabrier, Roma, s.e., 1797-1799.

4. El derecho a castigar

En el otoño de 1765, cierto caballero de los Abruzos le escribe a un amigo en Rímini. El caballero es Romualdo de Sterlich. A pesar de lo alemán del nombre, se trata de un típico exponente de la mejor nobleza de esas tierras del reino de Nápoles. A diferencia del suyo, el nombre de su amigo, Giovanni Bianchi, es tan común que por lo general recurre a su transcripción latina, más distinguida, Janus Plancus. Es uno de los doctores y científicos más cultivados de ese recodo del Estado Pontificio. Sterlich le contaba que había llegado a sus manos un librito francés titulado *Code de la nature ou le véritable esprit des lois* [Código de la naturaleza o el verdadero espíritu de las leyes], y que lo había leído con gran curiosidad. "Él [el autor] ansiaría que se aboliese la propiedad de bienes, y que todo regrese a la comunidad."[302] No es otro que el libro de Morelly, que tan familiar nos resulta hoy en día. Se trata de la primera expresión del comunismo francés del siglo XVIII, que adscripta al nombre de Diderot habría de resonar a lo largo del siglo, hasta la conspiración de Babeuf.[303] No debería sorprendernos que un caballero de Chieti en los Abruzos poseyera una copia a menos de un año de su publicación. También encontramos el *Code de la nature* en Nápoles, por la misma época o un poco más tarde, en manos de Antonio Genovesi y Francescantonio Grimaldi. En Puglia, lo tenía Giuseppe Palmieri, de Gallipoli, y se cuenta entre los libros citados y discutidos por Giovambattista Almici en su edición expurgada, y ajustada a la ortodoxia católica, de la obra de Puffendorf acerca del derecho natural y de gentes, publicada en Venecia entre 1757 y 1759.[304] Resultaría sencillo demostrar que también se estudiaba a Morelly en los centros italianos menos importantes, y que su obra era objeto de debate incluso donde

uno menos lo esperaría. Según sé, Romualdo Sterlich es el primero que hace mención de él en Italia, y también el primero en refutarlo. “Quienes pretenden lo imposible, no desean obtener cosa alguna. Si uno desea ser de cierta utilidad para los hombres, debe contentarse con encaminar aquellas cosas que puede.”[305] El diálogo entre utopía y reforma había nacido y prosperaba en cada rincón de Europa, durante toda la segunda mitad del siglo.

El entusiasmo social, como lo había denominado Shaftesbury, contribuyó a insuflar nueva vida a la utopía, que volvió a ser tema habitual a la par de las primeras discusiones del grupo que estaba compilando la *Encyclopédie.* Basta con echar un vistazo a los artículos contiguos al de Diderot acerca de la “Autorité politique” en el primer volumen: “Abiens” [abios], pueblo escita que llenó de admiración a Diderot “por no sé qué elevación de carácter y cierto grado de justicia y equidad que los animaba”.[306] Lo mismo le ocurría con los “Bacchionites” [baquionitas], a quienes “tras haber desterrado entre ellos las funestas distinciones entre lo tuyo y lo mío… no les quedó mucho por hacer para ya no tener motivos de disputa y volverse tan felices como el hombre tiene permitido ser”, y también los “Bédouins” [beduinos], que “no teniendo médicos ni jurisconsultos”, carecen “de otras leyes que no sean las de la equidad natural y de ninguna otra enfermedad que no sea la vejez”.[307] Muchos eran los retoños de la utopía, como podemos ver, en los años en que nacían los dos primeros volúmenes del gran diccionario, y en los que Rousseau meditaba sus dos discursos, sobre las ciencias y las artes, y sobre la desigualdad. En 1755 se publicó el *Code de la nature* de Morelly, que tomaba como punto de partida a Montesquieu para arribar a la versión más madura del comunismo de mediados de siglo. Este nuevo impulso de la Ilustración seguiría teniendo influencia en los años siguientes. En todos los grupos de *philosophes* era difícil no avizorar al menos a un hombre que albergaba una simpatía secreta por la idea de un mundo en el que la fatal distinción entre lo tuyo y lo mío nunca hubiese existido o fuera abolida. Los nombres de aquellos que en cierto modo se remiten a la noción de comunidad de los bienes aumentó con el paso del tiempo: Robinet, Carra, Restif de la Bretonne y, en Italia, Rufino Massa o Francesco Longano.[308]

En el ánimo mismo de algunos de los grandes filósofos de la época esta visión de un mundo sin lo tuyo y lo mío nunca se desvaneció. Basta con recordar aquí a Diderot, quien escribió su *Supplément au voyage de Bougainville* [Suplemento al viaje de Bougainville] apenas se aligeró el peso de su inmensa obra enciclopédica. En el pasado, la idea del comunismo había aparecido de manera esporádica y aislada. En ese trance, por primera vez originaba una corriente de pensamiento, aparece en los más diversos círculos de la Ilustración europea, convirtiéndose en una de las formas permanentes adoptadas por la voluntad de "encontrar una situación en que resulte casi imposible que el hombre sea capaz de depravación o maldad", al decir de Morelly, un mundo en que se aboliera la idea misma del bien y del mal.[309] A pesar del "horror y la locura de nuestro estado civilizado", por medio de una "revuelta de corazón y espíritu" podría conseguirse transferir "nuestro paraíso al único enclave al cual podríamos hacerlo, quiero decir, a este mundo",[310] según la conclusión de Dom Deschamps. "Bastará con establecer la igualdad moral y la comunidad de bienes sobre la desigualdad moral y la propiedad para hacer desaparecer de la humanidad todos los vicios morales que en ella imperan."[311]

Desde luego, valdría la pena seguir en detalle este proceso de cristalización del ideal comunista acontecido en el siglo XVIII. La utopía tradicional se expandió y sufrió modificaciones bajo el impulso de la voluntad ilustrada de hacer realidad el paraíso en la tierra, de crear una sociedad completamente humana, igualitaria y libre; de expandir hacia fuera de los pequeños grupos de elegidos –santos y monjes– una regla comunitaria válida para todos; de finalmente resolverse en la práctica, no sólo en la teoría, "el enigma metafísico y moral",[312] como todavía señalaba Dom Deschamps. La historia del pasaje de la utopía al ideal, del sueño individual al movimiento político comunista, es por demás interesante, sin duda. La era de la Ilustración entera no es comprensible sin este elemento que, aunque en algunos momentos parece marginal, en realidad es uno de los resultados más irreversibles, inamovibles y duraderos que el siglo XVIII transmitió al XIX. Es una de esas formas mentales que, una vez establecidas y conformadas, ya no se disolverán sino tras largas y difíciles ordalías y batallas, y en con-

tacto con la realidad efectiva de un extenso y complejo proceso histórico. Después de la primera mitad del siglo XVIII, la idea de que la abolición de la propiedad podría cambiar las bases mismas de la convivencia humana, abolir todas las formas morales tradicionales y todas las políticas del pasado ya no desaparecerá de los ánimos.[313] Esto aviva el entusiasmo que lleva a buscar los orígenes de dicha idea en las páginas de Morelly y Dom Deschamps. Los estudios de Richard N. Coe sobre el primero y, en especial, los de Bronisław Baczko sobre el segundo han reabierto la discusión, intentando resolver una cuestión aparentemente sencilla, y en realidad muy compleja: ¿cómo nació la idea comunista moderna?[314]

Parece indudable que, desde este punto de vista, el pensamiento de Dom Deschamps es el ejemplo crucial. Todavía recuerdo mi sorpresa al leer, en la década de 1930, el manuscrito de este benedictino y encontrar en cada página, en estado naciente, en su fuente misma, esa idea que ya había invadido el mundo, que lo estaba transformando, a la vez que se modificaba profundamente al contacto con la realidad de las cosas.[315] Jean Wahl y Bronisław Baczko nos han dado en fecha reciente una interpretación de su filosofía y de su pensamiento.[316] Sólo nos resta esperar aquello que el estudioso polaco nos promete, un análisis general del problema del orden material y moral, y sus relaciones con la utopía y el mal en el pensamiento de la Ilustración.

Pero yo les había prometido una historia política y no una meramente ideológica de distintos aspectos de la Ilustración, y quiero permanecer fiel a mi palabra. No pretendo negar la importancia de comprender de qué manera, a mediados del siglo XVIII, la idea del comunismo alcanzó una formulación más acabada y segura, dotada de un grado de amplitud, seguridad y abstracción del cual hasta ese entonces carecía. A lo sumo, en lo personal siempre me ha resultado pasmosa la cantidad de esfuerzo intelectual que se prodiga en estos días en la comprensión de las "estructuras mentales" de los pueblos más lejanos y difíciles de interpretar, en el entendimiento de la evolución de las mentalidades más primitivas y acaso en la reconstrucción de los mecanismos ocultos que acompañaron la formación misma de la civilización, entre incestos y líneas de parentesco, entre "lo crudo y lo cocido", entre "la miel

y las cenizas",[317] en palabras de Lévi-Strauss, en comparación con la energía tanto menos cuantiosa que se utiliza para entender el origen de ideas que no pueden no importarnos tanto más, como precisamente la del comunismo. Hoy en día asistimos a un retorno romántico a la filosofía de lo primitivo, el *Ur*, que a menudo nos impide advertir las "estructuras mentales"[318] más cercanas a nosotros, que urge conocer mejor y más de cerca. Resulta sencillo entender por qué los mejores estudios acerca de este tema, tales como el de Bronisław Baczko, proceden de Polonia, o por qué los de L. S. Gordon, I. I. Zil'berfarb, V. M. Dalin o A. R. Ionnisjan acerca de las ideas socialistas en vísperas de la revolución francesa (o acerca del pensamiento de Fourier y Babeuf) provienen de Rusia. En ambos países, resulta inevitable que se mantenga vivo el problema del nacimiento y la transformación de la utopía durante el siglo XVIII, aunque su discusión parece haber decaído en gran medida durante estos últimos años.[319]

Pero no será ese el tema que nos ocupe aquí, sino antes bien un problema de la historia política de las ideas, la relación entre las fuerzas del entusiasmo social, para citar a Shaftesbury, las fuerzas de las pujantes utopías que soñaban con una sociedad humana capaz de dar con "la clave del enigma metafísico y moral",[320] y la determinación concreta de modificar uno u otro aspecto de las sociedades heredadas del pasado, de provocar el cambio real. En síntesis, la relación entre utopía y reforma.

Consideremos un asunto que concierne a ambos polos del pensamiento ilustrado: el problema del derecho a castigar, que obviamente no puede no involucrar la cuestión general del vínculo entre individuo y sociedad, a la vez que está en estrecha conexión con la historia específica de los métodos, los ejemplos, los instrumentos y las prácticas, así como la de los pequeños cambios. De esta forma, el problema abarca, por un lado, una discusión de principios, y por otro la consideración de problemas concretos. Precisamente ese aspecto dual suyo lo vuelve de especial importancia a la hora de entender la Ilustración. Tal vez baste un ejemplo para exponer sus elementos fundamentales. Seguiremos la recepción que tuvo en toda Europa la obra de Beccaria *Dei delitti e delle pene* [De los delitos y las penas], publicada en 1764,[321]

que en todas partes consiguió llamar la atención de todos sobre el problema de la existencia del delito y los modos de reprimirlo.

A principios de la década de 1760, se conformó en Milán un pequeño grupo de jóvenes que se conoció –un poco en serio, un poco en broma– como la Accademia dei Pugni [Academia de los Puños]. Pronto se intensificaron dentro de ella las tensiones internas comunes a todo movimiento ilustrado. Diez años antes, en París, el ejemplo más notorio lo había dado la disonante amistad entre Jean-Jacques Rousseau y Diderot. La lectura del *Contrat social* y la continua polémica con los entornos familiares, sociales y políticos también caldearon los debates internos que dieron lugar a la aparición de algunas de las obras más importantes de la Ilustración italiana: las *Meditazioni sulla felicità* [Meditaciones acerca de la felicidad] y las *Considerazioni sul commercio di Milano* [Observaciones acerca del comercio de Milán] de Pietro Verri, *Dei delitti e delle pene* de Cesare Beccaria, y una obra colectiva, en la cual participaron estos y otros integrantes del grupo, *Il Caffè* [El Café], un periódico que duró dos años. Beccaria y Verri tal vez hayan intercambiado posiciones, como siempre ocurre en cualquier verdadero diálogo, pero finalmente Beccaria terminó representando a Rousseau y Verri, a Voltaire. También en Milán, aunque suavizadas por una atmósfera favorable y moderada, utopías y reformas polarizaban la atención de los espíritus y las mentes de los hombres de la década de 1760.[322]

Durante miles de años, el pecado y el delito, la culpa y la ofensa contra la sociedad habían permanecido atados con un intrincado nudo, que Beccaria cortó de un solo golpe. Que la iglesia, si así lo quería, se ocupara del pecado. Tarea del estado era sólo evaluar y reparar el daño que la infracción de la ley había causado en el individuo y la sociedad. El único parámetro para medir todas las acciones humanas era su grado de utilidad o no utilidad. El castigo no era una expiación. Los jueces debían limitarse a restaurar la armonía perdida. La ley penal debía perder todo su contenido sacro. El iluminismo radical de Beccaria, de manera implícita pero aun así definitiva, negaba cualquier concepción religiosa del mal, cualquier pecado originario, cualquier sanción pública de moral. Su utilitarismo nacía de la voluntad de crear una sociedad

basada en la razón y en el cálculo, y destruir cualquier prejuicio u obstáculo heredado del pasado. Bentham siempre reconoció que en el libro de Beccaria había encontrado una formulación por demás provocadora del pensamiento que luego él habría de adoptar y llevar adelante.

¿Pero cuál era, en semejante sociedad, el derecho a castigar e incluso condenar a alguien a la pena de muerte? Beccaria, con un llamamiento que trae a la memoria el de Rousseau, hace que un criminal dé los motivos para rebelarse contra cualquier ley y cualquier forma de opresión. "¿Qué son estas leyes que debo respetar, que establecen una brecha tan honda entre los ricos y yo? ¿Quién hizo esas leyes? Hombres ricos y poderosos… Quebremos estos lazos fatales… ataquemos la injusticia desde su fuente misma."[323] Al razonamiento de Beccaria subyacía una duda acerca del "terrible, y quizás innecesario" derecho a la propiedad, según su propia formulación; la idea de una sociedad en que la igualdad no existiese solamente como abstracción jurídica sino también como realidad económica.[324] En lo personal, Beccaria sentía una profunda duda acerca del derecho a castigar. No sólo le provocaba horror el pensamiento de la violencia y la crueldad, sino que su ser más íntimo rechazaba cualquier teorización o justificación al respecto, y siempre le repugnó cualquier uso que hicieran de ellas los estados, las sociedades, el derecho. Sus páginas acerca de la pena de muerte y la tortura son resultado de este doble recelo, social y personal, de aceptar precisamente ese derecho a castigar, y las consecuencias que de modo inexorable conlleva. Sostuvo que legisladores y juristas "deberían temblar a la hora de comandar sobre la vida y la suerte de los hombres".[325] Beccaria tenía la sincera convicción de que con cualquier conclusión a la cual llegase se jugaría el pellejo el prójimo.

Así, Beccaria estaba en el umbral mismo de la utopía dieciochesca, sentía todo su encanto: su propia lógica y sus sentimientos lo empujaban hacia una solución que permitiera a los hombres resolver el problema del bien y el mal en su origen, en su fuente (como él mismo dice). No obstante, Beccaria se detuvo en ese umbral: quería que sus impulsos igualitarios y libertarios, por fuertes que estos pudieran ser, resultasen dominados por la razón y el

cálculo. Era lícito preguntarse sobre qué fundamento la sociedad se arrogaba el derecho a castigar, pero esto no debía conducir a la disolución de la sociedad misma o a la negación del derecho. En Beccaria se conjugaban las ideas de Helvétius con las de Jean-Jacques Rousseau. La respuesta al problema que se había planteado no era una utopía, sino una sociedad de hombres libres e iguales; sólo una concepción estrictamente utilitaria de la sociedad permitiría, en la práctica, interpretar la voluntad de igualdad. Si frente a un delito era necesaria la reparación del daño causado, todos tenían el derecho y la obligación de realizar dicha reparación; los privilegios de grupo y casta constituían por tanto un obstáculo en el camino de la justicia. Del mismo modo, también frente a los bienes de la sociedad, el cálculo utilitario era el único modo de alcanzar la igualdad. De acuerdo con una fórmula que probablemente haya tomado de los filósofos escoceses, y que Pietro Verri usaba en esa época, la sociedad entera debía esforzarse por alcanzar "la máxima felicidad repartida en la mayor cantidad de personas".[326] Era la fórmula racional de un programa de reforma que se oponía a una revuelta utópica.

El libro de Beccaria apareció en Livorno en el verano de 1764 sin mención del nombre de su autor, rodeado por la preocupación de quien lo había escrito y por la tensa expectativa de los amigos milaneses que lo ayudaron a publicarlo. De inmediato, y momentáneamente, la carga rousseauniana allí incluida pareció tan intensa como para volver imposible su lenta y paulatina difusión. Incluso en París la más lograda revista de la época, la *Gazette Littéraire de l'Europe*, dijo que *Dei delitti e delle pene* no era más "que una selección de las principales máximas del *Contrat social*".[327] En Italia, no hubo perplejidad, sino una violenta denuncia, publicada en Venecia, y escrita por la mano de un extraño fraile, Ferdinando Facchinei.[328] Este había leído la obra de Beccaria y se había convencido de que la idea misma de una sociedad de hombres libres e iguales era no sólo una utopía, sino una utopía peligrosa. Dejarse llevar por semejante sueño no era tan sólo un error, sino un delito. ¿Cómo podía uno creer que un golpe propinado a un general podría castigarse de la misma manera que uno asestado a un mozo de cordel? ¿Cómo podía

permitirse que los hombres juzgaran, siguiendo un criterio de mera y simple utilidad, los delitos que perturbaban el orden mismo, la razón moral y religiosa de todas las sociedades humanas? En las páginas de Facchinei se expresaba no tanto el temor ante un cambio en los inmemoriales ritmos de la vida sino, y sobre todo, el miedo de encontrarse finalmente solos, abandonados, desnudos, sin el amparo de la religión, frente a realidades sociales más crueles y horribles, sin el antiguo consuelo que la tradición y la iglesia habían suministrado a lo largo de los siglos. Una lectura de las densas y fatigosas páginas que el padre Facchinei escribe contra Beccaria nos permite entender la profunda incidencia que las reformas propuestas en Dei delitti e delle pene tuvieron en la psicología y la política de su época. En ellas, prevé agitación y ruina si se quitan los antiguos pilares de la sociedad: la tortura, la inquisición, la pena de muerte, la incuestionable autoridad de las leyes antiguas y el incuestionable respeto por los jueces y los tribunales:

> Este libro, tan pequeño en tamaño, está no obstante lleno de extensas invectivas contra los legisladores y los príncipes, tanto eclesiásticos cuanto seculares, y especialmente contra el Santo Tribunal de la Inquisición, e incluye todos los errores más enormes que hasta el presente la blasfemia haya proferido contra la soberanía y la religión cristiana de boca de los más impíos herejes y todos los irreligiosos de los tiempos antiguos y modernos.[329]

Ferdinando Facchinei sólo podía encontrar dos términos con los cuales definir su acusación contra Beccaria, quien había pasado de la crítica religiosa a la crítica social, y cuyos argumentos contra la inquisición lo habían llevado a cuestionar las bases generales del propio derecho a castigar. Para él, Beccaria era "el Rousseau de los italianos"[330] y un "socialista". Lo primero, después de todo cuanto hemos analizado, no sorprenderá a nadie. Lo segundo todavía hoy deja perplejos a los lectores, que se han visto obligados a admitir que acaso esa fuese la primera vez que alguien usaba el término "socialista" en un lenguaje moderno. Hans Müller

ha vuelto a analizar esta cuestión en un libro fascinante para todo aquel que esté interesado en la historia de las palabras y las ideas.[331] Allí nos dice que la palabra "socialista", primero en latín y poco después en italiano, comenzó a utilizarse aproximadamente a mediados del siglo XVIII. Al parecer, habría sido el benedictino alemán Anselm Desing quien la utilizó por primera vez para hacer referencia a una corriente de ley natural derivada del pensamiento de Puffendorf y Cumberland, y que hacía de la *socialitas*, el instinto social del hombre, el fundamento mismo de la ley natural. Según el polemista católico, estos pensadores, estos "socialistas", terminaron por suprimir cualquier elemento religioso de su idea de sociedad, considerando toda acción humana únicamente desde el punto de vista de la sociedad, ignorando las revelaciones, la religión y la iglesia. A su juicio, esto había hecho que los "socialistas" se parecieran a los "naturalistas", e incluso a los hobbesianos. Si bien estos últimos negaban la existencia de la *socialitas*, coincidían en prestar atención únicamente al bienestar terrenal, a "las comodidades de esta vida".[332] En su crítica al concepto de "*socialitas*",[333] Desing afirma que los "socialistas naturales" –es decir, Puffendorf y Cumberland– reconocen que la religión cristiana "enseña la verdadera vida en sociedad".[334] ¿Por qué no la sitúan entonces en el centro de sus doctrinas?[335] En realidad, "La *socialitas* de Puffendorf no tiene un punto capital, es decir, Dios".[336] Lo mismo puede decirse de todos los "naturalistas", que junto a los "socialistas"[337] intentan en vano distinguir entre revelación y ley natural. "Los socialistas someten y subordinan también la religión verdadera y revelada a los fines de la sociedad",[338] para luego concluir que "el juicio de los 'sociales' no es el medio adecuado para apartar a los hombres de la injusticia"; e incluso "la doctrina social antes bien ha nacido para destruir la sociedad".[339] En esto, dicha corriente "socialista"comparte con Hobbes la idea de que la ley natural sólo debe servir a la "llana preservación de ciertas comodidades, en esta vida".[340] Desing desconocía la existencia de Shaftesbury y su entusiasmo por la causa social; pero la palabra "socialista" designaba esa corriente de pensamiento que, convertida en un concepto laico y moral, había encontrado su mayor expresión en este filósofo y deísta

inglés. Y esa misma palabra estaba destinada a pasar del latín a lengua romance en pocos años: sucedió por primera vez en 1765, a propósito de Beccaria. Para ese entonces no se refería sólo a alguien que postulaba la socialidad como un elemento primordial y constitutivo del hombre sino que, inexorablemente, terminaba por designar a un escritor que deseaba una sociedad de hombres libres e iguales, inspirado por Rousseau. "Casi todo lo que propone este escritor [...] se basa exclusivamente sobre dos principios falsos y absurdos: que los hombres nacen libres y que todos ellos son iguales por naturaleza."[341] Pobres y ricos, dóciles y rebeldes, fuertes y débiles, los hombres eran cualquier cosa excepto libres e iguales, y precisamente por ello necesitaban de una autoridad capaz de guiarlos e impartir castigos. A su vez, esta autoridad necesitaba el auxilio de la tortura y la pena de muerte para accionar, en la misma medida en que necesitaba, como única justificación posible, la existencia de una suprema sanción religiosa. Sin autoridad, coacción, subordinación y religión, la sociedad humana era inconcebible. Bastaba con pensar en el estado de naturaleza para convencerse de ello. Incluso en ese estado de "libertad natural y primitiva" habría sido lícito matar para defender la propia vida. Facchinei afirma que incluso "todos los socialistas" están de acuerdo con esto. ¿Cómo podría alguien imaginar que la creación de leyes habría de dejar sin efecto este derecho fundamental? Sin duda alguna, era imposible,

> considerados el estado y la condición presentes de la naturaleza humana, formar una sociedad en la cual no pueda hallarse a nadie tan despiadado que sea capaz de matar a cualquiera de sus pares por el motivo que fuese. No creo que haya siquiera un socialista tan poco complaciente que no esté dispuesto a acordar con esa imposibilidad.[342]

El instinto social nunca prevalecería hasta el punto de volver inútil la represión del delito. Incluso los socialistas estaban obligados a aceptarlo. La utopía era imposible.

¿Pero por qué había pena de muerte? También Beccaria había rechazado que el instinto social, la *socialitas*, condujera a la utopía. Sin embargo, una vez llegado a rondar el patíbulo, había propuesto una solución distinta. En el dibujo que esbozó y envió a su editor para que fuera incluido como grabado en la tercera edición de su obra, de 1765, se ve una figura de la Justicia con los atributos de Minerva, que aunaba así ley y sabiduría. La figura alejaba de sí, horrorizada, las cabezas seccionadas que le acercaba el verdugo, y a la vez volvía su mirada benévola y sonriente hacia los instrumentos de trabajo: palas, sierras y demás.[343] La pena de muerte debía ser remplazada por el trabajo forzado. Sólo de esta forma la sociedad evitaría cometer un crimen jurídico, y el delincuente podría pagar su deuda al estado. Esta era la única forma de reparación socialmente útil y racional.

Las implicaciones sociales de una solución como esa se revelaron paulatinamente en el debate acerca de la obra de Beccaria que se extendió prácticamente a Europa entera. Preguntarse si el trabajo forzado era una respuesta adecuada a los delitos no sólo suponía preguntarse si podía atemorizar lo suficiente a los potenciales delincuentes, o si constituía una solución práctica al problema, es decir, si respondía a los requisitos fundamentales de cualquier intento de reprimir la criminalidad. *Dei delitti e delle pene* no encontró sus respuestas más significativas en el plano técnico, penal. Muy pronto resultó evidente que Beccaria en realidad había querido dar respuesta no sólo a la necesidad de humanizar y mejorar la ley, sino que su pensamiento apuntaba hacia el centro mismo de la sociedad humana. No era difícil remontarse una vez más desde las reformas que proponía hasta esa utopía potencial que había sido su punto de inicio. El padre Facchinei ya se había dado cuenta de que el trabajo forzado sólo podría ser significativo si era muy distinto del trabajo libre, y si las condiciones de vida del convicto cambiaban sustancialmente respecto de las del hombre que debía trabajar para ganarse la vida. No obstante, señalaba, bastaba con echar un vistazo alrededor para advertir que esta diferencia no existía. La pobreza de los trabajadores era tal que su situación no era muy distinta de la que Beccaria proponía se impusiera a aquellos sentenciados al trabajo forzado:

> La vida que llevaba el asesino imaginario [...] se diferenciaba muy poco de la de los esclavos... Tenemos ante los ojos el ejemplo de muchas personas que espontáneamente llevan una vida más dura que la más dura esclavitud.[344]

La distinción entre una vida de trabajo forzado y la de quienes sufrían el azote de la pobreza tendía a desaparecer. Era la sociedad misma, no el juez, la que condenaba a los pobres a las condiciones en que vivían.

La discusión adquirió proporciones muy distintas cuando en 1766 se publicó el libro de Beccaria en la versión francesa de Morellet, y cuando su autor viajó a París para recibir el elogio de los *philosophes*, en otoño de ese mismo año. También en este caso dejaremos de lado la discusión técnica que la obra provocó en Francia, que fue de hecho animada y variada. No era esto lo que fundamentalmente interesaba a hombres como Morellet, Diderot, Voltaire o D'Holbach. Lo importante es su reacción al dilema entre utopía y reforma que todos ellos, de distinta manera, consideraron implícito en el libro de Beccaria. Al igual que muchos otros, D'Alembert se mostró impresionado por el modo en que el libro entretejía lógica y precisión "y, al mismo tiempo, sentimientos y humanidad",[345] razón y sensibilidad, extremos que calaban hondo en todos los lectores y que constituían el aspecto más visible de la actitud de Beccaria hacia la sociedad, de su "socialismo" y su utilitarismo. Friedrich-Melchior Grimm no fue sordo al llamamiento reformador que el escritor milanés parecía plantear página tras página, cada vez con mayor intensidad y urgencia. Luego de esta obra, sostuvo Grimm, resultaba esencial "remediar la barbarie fría y jurídica de nuestros tribunales".[346] Morellet, al traducirlo, se esforzó por convertir *Dei delitti e delle pene* en un verdadero *Traité* [Tratado], un sistema jurídico capaz de sentar las bases de un nuevo código penal. Beccaria ciertamente había tenido el mérito, con su "amor por la humanidad" y su "cálida sensibilidad", de despertar "la emoción en el alma de sus lectores".[347]

> Desdichados los hombres fríos que serían capaces de hablar sin entusiasmo de los intereses de la humanidad; siempre que este entusiasmo no perjudique en modo

> alguno la solidez de los razonamientos ni, entregándose a los movimientos de la seductora elocuencia, se aparte del camino de la verdad.[348]

En realidad, según Morellet, Beccaria había incurrido precisamente en ese tipo de error. Su libro debía ser reestructurado conforme a una disposición más lógica, clásica y sistemática. Lo hizo, y así se ganó una auténtica maldición por parte de Diderot, quien lo acusó de haber asesinado al libro, de haber destruido su espíritu, su ritmo mismo, que le daba vida, al introducir "el protocolo del método en un fragmento en que las ideas filosóficas, coloridas, pujantes, tumultuosas, exageradas, a cada instante provocan el entusiasmo del autor."[349] ¿Por qué no respetar, en la traducción, esas "disonancias morales" que hacían que el autor pasara "del furor a la calma",[350] para luego volver de la razón al entusiasmo?[351] La discusión, aun acerca del estilo de la obra, se propagó en aquel momento a ambos lados de los Alpes. Y no parece incierto que revelase, siquiera de ese modo, la realidad más profunda del pensamiento y la personalidad de Beccaria. Rousseau y Helvétius: una vez más, sentimiento y cálculo se hacían claramente presentes, para todos sus contemporáneos, en el modo mismo en que expresaba sus pensamientos.[352] También Voltaire se sentía lo suficientemente comprometido en su batalla contra las injusticias y crueldades de los parlamentos como para dedicarse a rastrear los orígenes del libro que tanto admiraba. De haberlo logrado, tal vez esas fuentes no habrían sido de su agrado. La tentación y la tensión de la utopía no estaban hechas para él. De Beccaria le interesaba lo que este tenía para decir contra el desorden y el horror de la jurisprudencia. Encomendó la tarea de examinar y desarrollar sus aspectos más técnicos a un abogado, Christin de St. Claude, conocido suyo de Besançon, para adaptar el libro a la situación francesa. Añadió numerosas páginas de vigorosa polémica y finalmente lo publicó todo en 1766, con gran prisa, con el título de *Commentaire* [Comentario]. Estaba destinado a ser un libro mundialmente famoso (de hecho, fue la primera obra de Voltaire que se publicó en las colonias inglesas al otro lado del océano).[353] Releerlo luego de terminar *Dei delitti e delle pene*, en una de las muchas ediciones que reunieron estos dos escritos en su destino,

resulta útil para analizar lo que estos hombres de la Ilustración tenían en común y en qué cosas diferían a mediados de la década de 1760. El párrafo que Voltaire dedica a la pena de muerte es particularmente característico. No se compromete por completo con su abolición; para él, es una cuestión de humanidad y conveniencia, antes que de principio:

> Resulta evidente que veinte ladrones fornidos, condenados a trabajar en las obras públicas durante el resto de sus vidas, sirven con su suplicio al estado, mientras que su muerte sólo beneficia al verdugo al cual se paga para ejecutar a estos hombres en público.[354]

Se evitan las implicaciones sociales del problema, y en su lugar se expresa una confianza generalizada en el valor del trabajo. "Obligad a los hombres a trabajar y los convertiréis en gente de bien."[355] En Voltaire, la cuestión es siempre la lucha contra la maldad y la injusticia, concentrada en tal o cual aspecto concreto, que nunca conduce a afirmaciones generales de principios. Esto también se advierte en su correspondencia con Beccaria. Voltaire muestra siempre la tendencia a arrastrarlo a sus batallas, a convertirlo en su aliado contra los jueces que condenaran a Calas o La Barre. "En cualquier lugar a donde dirijamos la mirada, encontramos contrariedad, dureza, incertidumbre y arbitrariedad."[356] Voltaire se abría paso a través del caos legislativo tanto mejor que ningún otro, y sabía pelear con armas filosas, certeras y adecuadas. En las ocasiones en que reflexionaba acerca del sentido general de su batalla –por ejemplo, en las líneas finales de su *Commentaire*–, vio su meta en el mejoramiento de la jurisprudencia, antes que en la transformación de la sociedad misma por medio de un nuevo código de leyes. "En este siglo procuramos perfeccionarlo todo; por tanto, procuremos perfeccionar las leyes de las cuales dependen nuestras vidas y nuestras fortunas."[357] Cuando elevaba la vista más allá de la lucha cotidiana, la religión se volvía el objeto de sus polémicas. "Qué abominable jurisprudencia aquella que sostiene la religión sólo por medio de los verdugos",[358] escribió a Beccaria el 30 de mayo de 1768. "¡He allí lo que se da en llamar una religión de bondad y caridad!"[359]

La posición de Diderot es más difícil de entender. Los documentos mismos sobre los cuales debemos basarnos para interpretar su pensamiento en la materia son inciertos, y al menos algunas de las apostillas a la obra de Beccaria que tradicionalmente se le atribuyen son de dudosa autenticidad.[360] Sabemos que Diderot discutía vivamente estos problemas en casa del barón d'Holbach, en la *Correspondance littéraire* [Correspondencia literaria] de su amigo Grimm y con el pintor escocés Allan Ramsay. Cuando este último le envió una carta en que refutaba las bases mismas del libro de Beccaria, Diderot se apresuró a traducirla y hacerla circular. La refutación del artista escocés era radical. No se debía indagar la naturaleza de la sociedad humana para establecer una ley penal justa. Hacía falta remitirse a las formas políticas concretas de cada país, y de estas tomar las armas para combatir el delito. Intentaba ofrecer una perspectiva realista –maquiavélica, por así decir–, plenamente basada sobre el reconocimiento de la fuerza, la necesidad y el azar como fundamento de todo gobierno. A su juicio, la obra de Beccaria tenía matices típicamente utópicos:

> Toda obra especulativa, como *Dei delitti e delle pene*, entra en la categoría de las *utopías,* de las *repúblicas de Platón* y otras políticas ideales, que si bien dan cuenta del espíritu, la humanidad y la bondad del alma de sus autores, jamás han tenido ni habrán de tener influencia real ni presente alguna en los asuntos públicos.[361]

Su desconfianza respecto de las posibilidades reformistas de la filosofía era radical. De nada valía gritar su propia indignación. Y menos aún criticar. Las circunstancias y el destino eran determinantes en las transformaciones de las cuestiones humanas.

> Los gritos de los doctos y de los filósofos son los gritos del inocente sometido a la [tortura de la] rueda, en la cual jamás le han impedido ni le impedirán expirar, la mirada vuelta al cielo… Nunca la arenga de los sabios desarma al fuerte; es otra cosa, que la combinación de acontecimientos fortuitos trae consigo.[362]

De nada servían gritos o razonamientos. Utopía y reforma caen ante ese escepticismo desesperado, esta frialdad implacable. Resulta difícil afirmar hasta qué punto esta carta de Allan Ramsay pudo haber influido en Diderot, quien a menudo mostró un gran interés por el pensamiento de Hobbes. A lo sumo, podemos admitir que su crudo realismo lo ayudó a dar un paso más hacia el intento de liberarse de esa sensación de culpa que la tortura, la pena de muerte y la crueldad de la sociedad habían inspirado en Beccaria. De alguna manera, lo acercó a un juicio más desapegado y desapasionado acerca de los orígenes y la naturaleza del derecho a castigar, y de las implicaciones de contar con una buena o mala ley penal. La sociedad estaba dominada por la determinación de permanecer en el poder por parte de los gobernantes. Los castigos nunca se infligían en proporción al daño causado por el delito, "sino en relación con la seguridad de los amos".[363] En esta lucha perpetua, ¿cuántos de los males existentes eran producto del aparato jurídico, y cuántos de ellos lo eran del azar, la desidia y la mera desorganización?

> Hay aproximadamente dieciocho millones de hombres en Francia, la pena capital no se aplica a más de trescientos hombres por año en todo el reino; es decir que la justicia criminal no dispone al año sino de la vida de un hombre cada sesenta mil; es decir que es menos funesta que un imprevisto, un viento fuerte, que los carros, una ramera malsana, que la más frívola de las pasiones, un catarro, un mal médico o incluso que uno bueno…[364]

Diderot vuelve a exponer un razonamiento similar a Catalina, pocos años más tarde, en sus *Observations sur le Nakaz* [Observaciones sobre el Nakaz]:

> No pretendo en absoluto despojar al *Tratado acerca de los delitos y las penas* del carácter humanitario que tan grande fama le ha valido. Me importa tanto como a cualquier otro la vida de los inocentes y mis opiniones personales no pueden no inspirarme la mayor conmiseración por los culpables. Sin embargo, no puedo abstenerme de calcular.[365]

Es evidente que Diderot no tenía ninguna intención de defender la crueldad de la justicia tradicional, según se desprende de sus propias afirmaciones. En cambio, le interesaba llamar la atención acerca de la "multitud de inconvenientes, los cuales tienen otra gravedad, completamente distinta y a los cuales no prestamos atención alguna".[366]

Podríamos decir que la conciencia social de Beccaria tiende a concentrarse en las prisiones y el patíbulo, mientras que Diderot tiende a cubrir todos los aspectos de la convivencia humana. En tanto decide mantener un mayor desapego, su "socialismo" tiende a convertirse en "sociología", en caso de que utilicemos términos tal vez demasiado modernos dado el contexto, aunque uno de ellos ya estaba en uso, como hemos visto, y la nueva ciencia que pronto habría de llamarse "sociología" daba sus primeros pasos exactamente en aquellos años del siglo XVIII, entre Escocia y el continente.

¿Pero no se exponía así Diderot al riesgo de limitar y entumecer cualquier espíritu reformista? Él mismo tenía sus dudas. Sometió sus pensamientos a un análisis crítico hasta encontrar al fin justificación en la idea de que una verdad siempre debe expresarse abiertamente. Pero ni siquiera esto parecía resolver la cuestión. De hecho, a pesar de Voltaire, a pesar de la influencia de Beccaria y a pesar de la buena voluntad de los filósofos, en Francia la reforma de la ley penal avanzó de manera lenta e incierta en el cuarto de siglo siguiente a la publicación de *Dei delitti e delle pene.* Francia tardó en abolir la tortura. No siguió el ejemplo de Toscana, que rechazó por completo la pena de muerte. No avanzó hacia un nuevo código penal y sostuvo un sistema carcelario cruel. Los motivos son muchos: algunos deben buscarse en el poder de los parlamentos y en la importancia política que cobraron por aquellos años en tanto fuerza autónoma y de oposición. Pero resulta evidente que también deben buscarse los motivos en la creciente amenaza social que representaban los elementos plebeyos y campesinos, los mendigos y las bandas de salteadores en los últimos años del *ancien régime.* Los historiadores modernos, desde Georges Lefebvre hasta George Rudé, pusieron el acento sobre esta explicación social y política. Supieron describirnos de manera minuciosa las situaciones de las distintas clases y grupos en el campo y en la ciudad. A partir de una

concepción sociológica, logran descubrir una realidad que Diderot avizoraba; triunfan empleando el cálculo justo allí donde Diderot creía que debía ser utilizado.[367] Pero ahora que conocemos también estos números, debemos volver a plantearnos la cuestión de si acaso este retraso en la transformación de Francia no derivaba, al menos hasta cierto punto, de una desconfianza hacia las reformas parciales, de la menor importancia que se atribuía a los problemas del código penal, de la convicción que finalmente se impuso entre los *philosophes*, según la cual una transformación completa e integral de la sociedad haría posibles las mejoras que proponía Beccaria.

Al parecer, Diderot ya había cedido en una cuestión decisiva. Acerca de un hombre que había sido asesinado por una de las muchas causas sociales –por la prostitución o por carruajes– escribió:

> ya sea un bribón o un hombre de bien, aquel que cae bajo la espada de la justicia es al menos un hombre bajo sospecha, casi siempre un hombre convencido, cuyo retorno a la vida proba resulta desesperado.[368]

De esta forma había conseguido superar el obstáculo, insuperable para Beccaria, de toda pena de muerte: saber si la víctima era inocente o culpable, buena o mala. Al final, Diderot había abandonado toda esperanza de salvar a quienes seguían la senda del delito. Beccaria creía que las categorías sociales no debían guiar la justicia, y tampoco las morales, sin importar cuáles fueran. Para él, debía ser el mero y sencillo deseo de no matar, de no continuar las luchas del estado de naturaleza, de no destruir, de esa forma, las bases mismas de la sociedad humana tal como la concebía.

El abandono de la concepción central de Beccaria parece haber dado lugar a una suerte de erupción de paradojas entre los *philosophes* parisinos, y dado rienda suelta a sus fantasías sociales. Por ejemplo, tradicionalmente se atribuye a Morellet una idea que tal vez sería más obvio atribuir a Diderot: hacer de los convictos verdaderos esclavos que, como tales, serían “empleados en la propagación del género humano”.[369] Sus hijos serían “criados con cuidado en lugares especialmente destinados para ello”.[370] Además del beneficio económico de multiplicar la fuerza de tra-

bajo, esto traería aparejado el beneficio científico de demostrar la falsedad del "prejuicio de la herencia de los vicios".[371] El filósofo que así razonaba, libre de frenos, pensaba incluso en la forma de castigar a estos convictos en su función como reproductores: "vincular más o menos el acto mismo del placer, la alegría de ser padres, a la humillación y la amargura".[372]

Este tal vez sea uno de los ejemplos más paradójicos y extraños en la casuística del siglo XVIII acerca de las distintas formas que debiera adoptar la represión del crimen una vez que se descartaran la tortura y la pena de muerte. Nos sentiríamos tentados a afirmar incluso que la imaginación punitiva, que durante siglos se había dedicado a inventar tormentos cada vez más refinados, nuevas ruedas y tenazas, modos más complejos y espectaculares de descuartizar o hacer trizas a los delincuentes, circulaba ahora por los carriles que el nuevo utilitarismo, el nuevo cálculo social y la nueva concepción de la relación entre el individuo y la sociedad parecían señalarle de manera imperiosa. Maupertuis ya había propuesto hacer uso de los convictos para experimentos médicos, y la idea llegó a oídos del propio Beccaria repetida por el gran economista piamontés del siglo XVIII, Giambattista Vasco.[373] El tópico favorito de este tipo de especulaciones giraba en torno a la organización que debía adoptar el trabajo forzado para que resultara más útil y efectivo. Los artículos que corresponden a los trabajos forzados dentro de la ley toscana dictada en 1786 que, como hemos visto, fue el primer código en abolir por completo la pena de muerte, ofrecen una curiosa lectura.[374] En cada rincón de Europa, la gente se esforzaba por organizar a los convictos según las enseñanzas de Beccaria, intentando convertirlos en seres más útiles para la sociedad y para sí mismos. Las discusiones acerca de los lazaretos y las prisiones, de Howard a Bentham, fueron en los últimos años del siglo XVIII otro típico punto de encuentro entre la auténtica y profunda filantropía de la Ilustración, una nueva forma de cálculo económico y, lo que resulta más perturbador aún, una antigua crueldad que asumía formas nuevas y más racionales.

En Francia tampoco faltaron personas dispuestas a adoptar y desarrollar los argumentos aludidos por Facchinei contra los castigos que estaban a punto de remplazar la pena de muerte y contra la propuesta de Beccaria en favor del trabajo forzado. El *Journal Œconomique*

de abril de 1770 publicó un "Fragment d'une lettre de M. Linguet à l'auteur du *Traité des délits et des peines*" [Fragmento de una carta del señor Linguet al autor del *Tratado acerca de los delitos y las penas*]. El autor parecía tener a los convictos delante de sus propios ojos:

> Hacen falta guardias para vuestros prisioneros, hacen falta alimentos; alimentadlos mal y, abrumados de fatigas, pronto habrán de perecer; tan sólo habrá cambiado el nombre y el aparato de la pena, pues siempre seréis vosotros quienes los maten.[375]

El trabajo forzado era sólo una evasión hipócrita para aquellos que no se atrevían a mirar de frente la pena de muerte. Esta, y sólo esta, era la *extrema ratio.* Sólo los patíbulos podían refrenar a los ricos y a la aristocracia de ejercer

> su derecho a cometer crímenes sin padecer inquietud alguna… Vuestra amabilidad sería un incentivo para el delito. Sólo permanecerán encadenados los delicuentes más pobres, los más desprovistos de recursos y por ende los más disculpables según vuestros propios principios.[376]

El verdadero problema no residía en el patíbulo o el trabajo forzado, sino en una sociedad dividida entre ricos y pobres, oprimidos y opresores. Mientras esa situación persistiera, cualquier humanitarismo e indulgencia prematuros o extemporáneos sólo habrían de favorecer a los ricos y poderosos. Los pobres y los oprimidos todavía necesitaban protección. Según Linguet explicó más tarde, en las otras obras que publicaría durante aquellos años, esto sólo podía garantizarlo un poder central fuerte e incluso despótico.

La discusión acerca del trabajo forzado se extendió a lo largo y ancho de Europa y a menudo adoptó la forma de un cálculo aún más duro e inmisericorde acerca de la utilización de los convictos como mano de obra. Otras veces, como en Rusia hizo Shcherbatov, se les recordaba a los legisladores su deber de no ocultar bajo la máscara de los trabajos forzados, o el castigo del *knut*, un tipo de ejecución capital que era tanto peor que la pretendida y formalmente abolida.[377]

El debate puso a todos ante los hechos y problemas ligados al intento de llevar a la práctica las enseñanzas de *Dei delitti e delle pene*.

Giuseppe Gorani ensayó una respuesta a Linguet tomando a Montesquieu como punto de partida. Basó su argumentación sobre la idea de que la tolerancia y una justa proporción de las penas finalmente habría de reducir la cantidad y crueldad de los delitos cometidos. Un castigo leve era el mejor mecanismo de prevención. Una justicia menos intimidatoria daría siempre una menor cantidad de delincuentes. En última instancia, las reformas mejorarían la sociedad.[378]

Sin embargo, la idea de que la desigualdad y la injusticia social volvían vanas estas esperanzas siempre terminaba por imponerse en el debate, prevaleciendo sobre las distintas opiniones. Nadie lo expresó de manera más enérgica que Mably en su obra *De la législation ou principes des lois* [De la legislación o principios de las leyes], publicada en 1776, año de la caída de Turgot y decisivo para el destino de las reformas ilustradas en Francia.[379] El núcleo del libro consiste en un diálogo entre "dos hombres de inusual mérito, uno sueco y el otro inglés".[380] Los dos eran miembros distinguidos "de las asambleas de sus respectivos países".[381] El inglés representaba el patriotismo y la filantropía británicas, el sueco sostenía los principios de igualdad y la moralidad política más rígida y austera. Los dos partían de la premisa de que "la naturaleza invitaba a los hombres a la comunidad de bienes",[382] pero que obstáculos muy graves se interponían en el camino del "restablecimiento de la igualdad".[383] ¿Cómo pensar que podía dejarse de lado la pena de muerte, cómo soñar con volver menos gravosos los trabajos forzados, las prisiones? Cuando la sociedad, que había sido creada para ser comunista, no lograba serlo, todo compelía a los hombres a la trágica necesidad de establecer duras leyes penales e infligir los castigos más terribles a sus semejantes:

> He aquí el resultado de haber establecido esta propiedad de la que nacen tantos vicios en el mundo y que obliga al legislador a ser casi un bárbaro. Es verosímil pensar que si los hombres hubieran vivido en esa feliz comunidad de bienes cuya pérdida lamentaré eternamente, no hu-

> biera existido necesidad alguna de reprimir sus pasiones sabias, prudentes y tranquilas con esa severidad terrible con la que hoy la justicia se ve obligada a armarse.[384]

Ya nada podía hacerse: la utopía se había perdido. Subsistían el crudo realismo y la aceptación de las leyes de una sociedad injusta. Toda esperanza de reforma era una ilusión, toda indulgencia nacida de los "bellos sentimientos de humanidad",[385] todo rechazo de la pena de muerte, todo intento por remplazarla con otro tipo de castigo traía el recuerdo de "la sublime crueldad de Tiberio que sólo dejaba morir a sus enemigos después de agotar todos los medios de que disponía para atormentarlos".[386] ¿Por qué torturar a las personas con trabajos forzados y convertir a los guardias en mostruos? ¿Por qué confiar en que los convictos se rebajarían a servir de ejemplo al prójimo? Por el contrario, estos sólo recuperaban su dignidad enorgulleciéndose de su obstinada ferocidad. "No hace quince días me encontré con una banda de desdichados que fueron enviados a las galeras… Cantaban a viva voz…"[387] Dado que el hombre no era capaz de restablecer la comunidad de bienes, más valía aceptar la insuprimible necesidad del derecho a castigar. Era preferible no cerrar los ojos ante el patíbulo.

Así, los hombres de las décadas de 1770 y 1780 se preparaban en Francia para la revolución. Lo hicieron de distintas maneras. Valdría la pena analizar los derroteros de Brissot de Warville y de Condorcet, por ejemplo. Los dos participaron en una apasionada discusión acerca de las ideas de Beccaria.[388] Basta con abrir el volumen sobre *Économie politique* [Economía política] de la *Encyclopédie méthodique* [Enciclopedia metódica], publicado en 1788, allí donde se aborda la cuestión "De la peine de mort" [De la pena de muerte], para percibir la abrumadora fatiga con que se enfrentaban a la perspectiva de una reforma, el escepticismo y el realismo triunfantes en la época. Fue un momento de calma antes de la tormenta, un aparente equilibrio antes de que las relaciones y los contrastes entre las ideas de reforma y utopía dieran comienzo a un nuevo ciclo en Francia y Europa.



L'invincible raison…, estampa de autor no identificado, "Commune Affranchie" [Lyon], "chez le Citoyen Desombrages", 1793: "La invencible razón [y] la serena Igualdad, / Vengando el largo ultraje de los pueblos sometidos, / Gracias al pueblo francés conducirán finalmente / Al hombre del seno de la esclavitud a la Libertad".

5. Cronología y geografía de la Ilustración

Un problema político, el de la tradición republicana, y un problema moral y jurídico, el derecho a castigar, nos condujeron a un punto donde parecen abrirse mil y un senderos que nos invitan a conocer la Ilustración en sus muchos y muy variados aspectos. Por suerte, actualmente no escasean los académicos dispuestos a recorrerlos. Nuestra tarea final, sin embargo, consistirá en echar un vistazo a la Europa de la Ilustración en su totalidad. Procuraremos captar su ritmo y confirmar sus fronteras. Ya intenté algo similar en un informe presentado durante un congreso de historiadores celebrado en Estocolmo en 1960.[389] Tal vez sería de utilidad exponer aquí algunas dudas y nuevas reflexiones, así como las adiciones y correcciones producto de los numerosos estudios de la última década y también mi propia investigación, en especial respecto de la Italia dieciochesca.

Los muchos ensayos existentes acerca de la historia económica del siglo XVIII todavía ofrecen una imagen bastante desigual del período, con grandes variaciones según las distintas zonas y los distintos países de la Europa de ese entonces. Conocemos muy bien ciertos aspectos de esa realidad, mientras que otros permanecen en la sombra. Pero a pesar de que los instrumentos con que contamos son fragmentarios, o a veces incluso inexistentes, creo que no podemos seguir evitando la gran pregunta que debe plantearse todo aquel que estudie el siglo XVIII. ¿En qué medida la tendencia general de la economía francesa que describe Labrousse es válida para el resto del continente, más allá de las variaciones locales?[390] A un período de expansión durante el primer cuarto del siglo sigue la depresión de la década de 1730. La economía se recupera durante la década siguiente, y el nuevo período ex-

pansivo llega prácticamente hasta 1770. A esto sigue un período de alzas y bajas que desemboca en los años de la revolución. No es fácil reconocer esta misma tendencia fuera de Francia. En los casos de países como Italia o Alemania, desmembrados políticamente en pequeñas piezas, la escueta dimensión de los mercados locales tiende a opacar las tendencias generales de la economía. En otros países, como los de Europa del este, la continuidad de la servidumbre campesina hace que la economía entera adopte una forma distinta, según confirman los recientes estudios de Witold Kula.[391] En Inglaterra, el comienzo de la revolución industrial también obra profundas transformaciones en estas condiciones.[392] Y así podríamos seguir con el ejemplo de distintos países. Pese a todo, sería difícil no reconocer un ritmo común, más allá de las diferencias locales. Cada vez que se presta atención a la curva del precio del trigo en Francia establecida por Labrousse, cada vez que se constata el crecimiento de la población en la Europa del siglo XVIII, queda claro que el conjunto de la sociedad, y no sólo el movimiento político y de ideas, se expande a comienzos de siglo, padece una crisis en los años treinta y luego alcanza su ápice en las décadas del cincuenta y del sesenta, mientras que los últimos veinticinco años del siglo están signados por un período de profundas turbulencias. Es la curva del siglo XVIII, y también la de la Ilustración.

Si bien esto es verdad, resulta igualmente cierto que ese ritmo varía según las condiciones locales. Se advierten progreso y demoras, inmovilismos y avances abruptos. Prestemos atención a las décadas de 1730 y 1740, cuando se revirtió la tendencia, y veamos qué ocurrió en distintos países. En la península ibérica, los economistas se abocaron a replantear las ideas y programas que habían sido formulados en los años inmediatamente siguientes a la guerra de sucesión española o en el momento inmediatamente posterior, cuando las condiciones impuestas por el Tratado de Utrecht habían provocado no sólo un intento de reconquistar lo perdido, sino también un movimiento de reforma interna. La obra de Uztáriz, publicada por primera vez en 1724, se reeditó y fue tanto más divulgada en 1742.[393] Según agrega Richard Herr en su *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, "otros dos escritores,

Bernardo de Ulloa, y el ministro de Finanzas, José del Campillo y Cossío, se sumaron a Uztáriz hacia 1740 para llamar la atención acerca de la necesidad de aumentar las manufacturas, el comercio y la producción de España".[394] Junto al racionalismo de Feijóo y al jurisdiccionalismo de Macanaz, se advierte que renace la voluntad de una reforma económica.[395] En Italia, los años treinta parecen ser el punto más bajo de la crisis política, económica e intelectual que atraviesa el país. Giannone está en prisión. Radicati muere en el exilio. El celo reformista de Vittorio Amedeo II se reduce a la insignificancia en Turín. El virreinato austríaco se vuelve cada vez más débil en Nápoles. La política papal nunca pareció tan frágil. Sin embargo, entre 1740 y 1748, a pesar de la guerra de sucesión de Austria, se advierten señales de una evidente recuperación. Los grandes ancianos, Muratori y Maffei, destinan creciente atención al problema de la sociedad y discuten acerca de la usura, el ritmo del trabajo y el bienestar público. Sallustio Bandini abre el camino a los partidarios toscanos de la libertad de comercio. Carlantonio Broggia, en 1743, escribe su tratado clave sobre economía, que se publica en Italia antes del *Della moneta* de Galiani, que es de 1751.[396] En Austria y Prusia, 1740 marca el comienzo de una nueva época, con el advenimiento de María Teresa y Federico II.[397] En Francia, en la década de 1740, prospera una nueva actividad intelectual, se multiplican los escritos contra la religión y algunos incluso llegan a ser impresos. El pensamiento inglés ingresa nuevamente a Francia gracias a las obras de Bacon, Shaftesbury y Berkeley. Muy pronto se forma el grupo de jóvenes que habrá de crear la *Encyclopédie* y habrá de establecer el tono del enciclopedismo francés: Diderot y Rousseau, La Mettrie y D'Holbach, D'Alembert y Raynal, Mably y Condillac. Los *Pensées philosophiques* de Diderot son de 1746. *L'esprit des lois*, que cierra una era y da comienzo a otra, data de 1748.[398] La tendencia general parece clara. ¿Pero tenemos derecho a yuxtaponer hechos tan distintos y dispares? ¿No son más importantes las diferencias locales que los elementos en común? Si prestamos mayor atención, si analizamos en detalle la situación en España, Italia, Viena, Berlín y París, debemos concluir que los vínculos entre ellas, así como tantos otros elementos similares, resultan más numerosos y sustanciales de lo

que podría parecer a primera vista, que las ideas circulaban con mayor efectividad de lo que podríamos sospechar, que los anhelos y expectativas se dirigían en la misma dirección y, en efecto, advertimos que en ese momento surge la Europa ilustrada. No se advierte aquí la crisis de la conciencia europea de principios de siglo, ni una continuación de las disputas entre jansenistas y molinistas, entre laxistas y rigoristas, deístas y antideístas, realistas y curialistas, entre las distintas escuelas derivadas del racionalismo cartesiano o entre las distintas corrientes del derecho de naturaleza. Está naciendo algo nuevo. De la *Frühaufklärung* [Ilustración temprana] se está pasando a la *Aufklärung*.[399] Hay un desplazamiento de los problemas religiosos y morales a los de índole política y social. De los legales a los económicos. Del sistema filosófico a la experimentación. Del pirronismo a una nueva fe en la naturaleza.

París tiene una importancia central en los años en que se prepara la *Encyclopédie*. La ciudad tiene ya un aire cosmopolita, aunque integrado por oscuros profesores alemanes como Sellius y escritores ingleses igualmente ignotos, como John Mills. Por otra parte, incluso Diderot y Rousseau son totalmente desconocidos a comienzos de la década de 1740. Es una nueva generación que conforma un nuevo medio social, muy distinto al de Fontenelle, Montesquieu o Voltaire, por nombrar tan sólo a algunos de los hombres que dominan en esta época los horizontes intelectuales de Francia. Es un mundo extraordinariamente vivaz, de escritores, *bohèmes*, traductores y gente que vive de su propia pluma y cobra relevancia por sus propias ideas. Son los años en los que Voltaire intenta acercar la corte y la academia, e incluso logra establecer un sorprendente *modus vivendi* con el propio papa Benedicto XIV; en que Montesquieu negocia y discute como una potencia política con la iglesia y el estado. A veces concede y otras no, según las circunstancias. Es el verdadero árbitro y gran señor del pensamiento político de su tiempo. Se mantiene imparcial y brillante. En esta misma época, el grupo de los jóvenes enciclopedistas está bajo estricta vigilancia inmediata de la policía. Se lo amenaza con la cárcel en el castillo de Vincennes, esa que sufrió Diderot en 1749, durante la época de represión general de los elementos heterodoxos. Una vez que el país comienza al fin a salir

de la guerra, estos jóvenes deben enfrentarse constantemente a la censura, a las reglas corporativas de la *librairie* [el mundo editorial] e incluso a sus propias familias y entornos. Hacia dentro del grupo, y también hacia fuera, reina una extraordinaria libertad. Diderot lo inspira, D'Alembert lo sigue con algunas reservas y Rousseau interpreta a su manera las ideas y el entusiasmo del grupo. Todos ellos rechazan cualquier tipo de protección para la incipiente *Encyclopédie*, así como cualquier forma rígida de organización interna. No dependen del estado ni de una academia, sino que son un grupo de filósofos libres.

Toda Europa sigue con creciente interés y curiosidad las palabras y las acciones de los enciclopedistas de París a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, entre la preparación y la primera crisis que atraviesa la *Encyclopédie* en 1752. En Toscana, el *Giornale dei Letterati pubblicato in Firenze* ofrece, de 1747 en adelante, excelente información acerca de la *Encyclopédie*. Es posible encontrar allí información que incluso quienes actualmente estudian ese movimiento han pasado por alto. En Alemania, advierten muy pronto el fermento profano, antirreligioso, que tiene lugar en París, haciendo proliferar las discusiones y refutaciones. Las relaciones con Inglaterra, con aquellos que aprontaban suplementos a la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers y con quienes traducían y expandían esta obra en París, se vuelven cada vez más intensas. Las cartas de John Mills a Thomas Birch, preservadas por el British Museum, resultan particularmente interesantes al respecto, ya que subrayan, entre otras cosas, la total diferencia que existe entre la Francia de Luis XV y la Inglaterra de aquellos años. Ante la voluntad del canciller, señala John Mills el 21 de junio de 1745, "en este país, muy diferente a este respecto de lo que ocurre en Inglaterra, uno está forzado a obedecer".[400]

Sin embargo, pese al interés que despierta tanto dentro como fuera de Francia lo que se piensa y se dice en París (y los ejemplos no escasean), es evidente que la libertad y el desprejuicio intelectual que reina dentro del grupo de los jóvenes *philosophes* son demasiado importantes e intensos como para ser asimilados por el resto de Europa a mediados del siglo XVIII. Abundan las refutaciones de sus obras, mientras que las ediciones y traducciones

son relativamente escasas, no sólo de la *Lettre sur les aveugles* [Carta sobre los ciegos] de Diderot, sino también de la admirable obra de D'Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands, sur la réputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires* [Ensayo sobre la sociedad de la gente de letras y de los grandes, sobre la reputación, sobre los mecenas y sobre las recompensas literarias], publicada en 1753. Este libro consiste en un código y una guía admirable para el escritor libre. Puede utilizarse como modelo para confrontar las diferencias existentes entre el comportamiento de los intelectuales de París y los de otros centros europeos de la época y notar la superioridad de la incipiente *intelligentsia* de la Ilustración en lo que hace a independencia, dignidad y eficacia.[401] Esta comparación podría llevarnos a la conclusión de que el grupo francés es un caso aislado, único en Europa.

Sin embargo, la *Encyclopédie* tiende un puente que permite salvar las distancias entre el pensamiento del grupo parisino y el resto de Europa. El sólo hecho de que sea un diccionario de las ciencias y las artes posibilita la difusión de las nuevas ideas, incluso en los casos en que ciertamente no podrían haber circulado de manera independiente. La cultura técnica está estrechamente ligada a las concepciones elaboradas por Diderot acerca del trabajo, las máquinas, la relación entre la *philosophie* y lo útil, entre las ideas y la sociedad. La ciencia no se ve limitada a su mera exposición sino que, desde el *Discours préliminaire* [Discurso preliminar] de Diderot hasta los artículos de D'Alembert sobre metodología, es tomada en consideración siempre desde la perspectiva histórica de la formación y el triunfo de la civilización moderna. La política y la ley están constantemente sujetas a discusión, como parte de los problemas filosóficos y morales generales que Diderot y sus colaboradores plantean y replantean contantemente a sus lectores. ¿Cuánto puede importar entonces que la prudencia y la censura obliguen a los enciclopedistas a ser muy cautos respecto del tema de la religión? La vieja objeción de que el gran diccionario no fue en realidad un arma de guerra, por ejemplo, o la constatación de Daniel Mornet de que si uno presta detenida atención a la *Encyclopédie* esta parece mucho más anodina e incluso ortodoxa de lo que sostiene la leyenda, resultan poco acertadas.

Su intención era cambiar el modo de pensar de las personas, como decía Diderot. Para hacerlo, a mediados de siglo, una nueva exposición de la relación entre artes y letras, entre ciencia y sociedad, organizada alfabéticamente, resultaba tanto más efectiva que un panfleto o una polémica religiosa o política más directa. Antes bien, ambas eran necesarias, como tan bien sabía Diderot cuando decidió publicar sus *Pensées sur l'interprétation de la nature* [Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza] en el mismo momento en que comenzaban a aparecer los extensos tomos de la *Encyclopédie* después de la crisis de 1752.

Esto se ve confirmado cuando se compara la situación de Francia y la del resto de Europa. El opúsculo de Diderot era la esencia de ese espíritu enciclopédico que pronto habría de ser apreciado y asimilado en Italia, España, Inglaterra y Alemania.[402] El primer traductor italiano del *Discours préliminaire* fue el *doge* de Génova, Agostino Lomellini.[403] Los impresores suizos e ingleses produjeron una gran cantidad de diccionarios de ciencias y artes. En tan sólo una década, Ilustración y *Encyclopédie* se convirtieron prácticamente en sinónimos. Cada vez conocemos mejor la historia de estos acontecimientos, gracias a la multiplicación de obras acerca del *rayonnement* [la irradiación] de la obra de Diderot y D'Alembert.

Resta, sin embargo, un aspecto que merece algo de nuestra atención, debido a que, a diferencia de los demás, no me parece que haya sido estudiado aún con suficiente detenimiento. ¿En qué medida la *Encyclopédie* promovió y contribuyó al pasaje de la política y el derecho a la economía, que es una de las tendencias generales y fundamentales de los años cuarenta y cincuenta en Inglaterra, así como en España, Italia y Austria? Hizo más de lo que generalmente se supone, y lo hizo desde el comienzo. La figura clave de los primeros años es François Véron de Forbonnais, responsable de los artículos de la *Encyclopédie* acerca de economía política, y quien luego habría de recopilarlos y publicarlos bajo el título de *Élémens du commerce* [Elementos de comercio] en 1754.[404] Nada mejor que estas páginas para entender el cambio en la mentalidad económica que tuvo lugar hacia la segunda mitad del siglo, en el preciso momento en que se hizo sentir cada vez con mayor apremio la necesidad de una ciencia de la econo-

mía. Forbonnais estaba acompañado por un grupo de personas –amigos y, en algunos casos, parientes– entre los que se contaban Herbert, Butel-Dumont y Plumard de Dangeul, quienes, gracias al estímulo y la ayuda de Vincent de Gournay, en los años cincuenta publicaron una impresionante cantidad de libros y traducciones, convirtiendo a Francia en el centro de las discusiones más animadas en esta materia en la Europa de la época.[405] Este grupo desempeñaba, en un ámbito de particular importancia, las mismas funciones que los enciclopedistas. No estaban aislados como Melon y Dutot en las décadas de 1730 y 1740. Constituían un grupo con un cuerpo teórico reconocible. Desde este punto de vista, son quienes salvaron la distancia entre los economistas de la primera mitad de siglo y los fisiócratas que, en los años sesenta, habrían de formar un movimiento tan compacto que sus contemporáneos no vacilarían en describirlo como una secta. Para apreciar su importancia política basta con abrir las páginas de las *Remarques sur les avantages et les désavantages de la France et de la Grande Bretagne* [Observaciones sobre las ventajas y desventajas de Francia y Gran Bretaña], publicado por Plumard de Dangeul bajo el seudónimo de John Nickolls.[406] La comparación con Gran Bretaña ya no tiene un carácter constitucional, político, religioso ni cultural, sino que es enteramente económico y social. La libertad de que se habla es la libertad de comercio. La igualdad es una cuestión de propiedad e impuestos. La justicia consiste en una mejor inversión del capital y del trabajo. Se trata de una obra sorprendentemente fresca y eficaz. Naturalmente, la comparación se inclinaba por completo en favor de Inglaterra. No obstante, no sólo con Inglaterra establecía paralelismos y comparaciones este grupo de economistas, que ameritan un análisis más minucioso en lugar de la sencilla etiqueta de mercantilistas tardíos. Es cierto que Inglaterra continuaba siendo su gran modelo y que fueron ellos quienes difundieron los escritos de Davenant, Joshua Gee, Charles King y John Cary. Pero también es verdad que con igual interés dirigieron su atención hacia España, retomando la discusión acerca de las causas de su decadencia: Forbonnais propuso nuevas políticas financieras, Vincent de Gournay se mudó allí durante un largo período de tiempo y las obras de Uztáriz y Ulloa se publicaron en sus traduc-

ciones francesas con comentarios. También hicieron algo similar por Italia, aunque a menor escala. Una vez más, fue Forbonnais quien escribió el comentario más interesante acerca del nuevo registro de tierras redactado en los años cincuenta por Pompeo Neri en la Lombardía austríaca. Entretanto, Plumard de Dangeul visitó a Antonio Genovesi en Nápoles y discutió con él los problemas fundamentales de la economía del sur de Italia. España e Italia reconocieron de buena gana su deuda con el grupo. Sus obras, traducidas y discutidas en profundidad, constituyeron también el punto de partida para Antonio Genovesi y Pietro Verri.[407] Una difusión tan vasta demanda una explicación que vaya más allá de los contactos personales y las modas intelectuales. Parece evidente que este mercantilismo tardío, si así queremos llamarlo, era el que mejor se adaptaba a las necesidades de otros países (por fuera de Francia e Inglaterra) que estaban al tanto de su propia situación merced a la comparación con naciones más prósperas y con mayor actividad comercial, y veían en la cultura de la *Encyclopédie* los medios necesarios para revertir esa decadencia de la que cada vez eran más conscientes. De hecho, cuando Quesnay comienza a escribir en la *Encyclopédie*, y establece los fundamentos del fisiocratismo en sus artículos “Fermiers” [Granjeros] y “Grains” [Granos], publicados en los volúmenes VI y VII de 1756 y 1757, la penetración de las nuevas ideas resultaba más dificultosa y lenta, no sólo en Francia, sino especialmente más allá de sus fronteras. El marqués Victor Riqueti de Mirabeau consiguió pasar de Cantillon a Quesnay, y su obra sin duda alguna conquistó un éxito notable en toda Europa, donde sus libros *L'ami des hommes* [El amigo de los hombres] y *Théorie de l'impôt* [Teoría del impuesto] fueron muy leídos.[408] Sin embargo, un análisis más minucioso parece revelar que estos libros fueron bien recibidos por aquello que resultaba familiar en ellos, y no por sus elementos novedosos, por sus argumentos contra el absolutismo antes que por sus ideas fisiocráticas. La penetración del *Tableau*, y de las ideas de Quesnay en general, fue lenta y dificultosa en Alemania, Italia, Polonia y España. Sólo tuvo lugar a fines de los años sesenta, y en particular en la década siguiente. Esto es tan válido para Baden como para Lombardía. Si bien existen casos como el de Toscana, donde cabe suponer que

a partir de 1766 sus ideas ejercieron una influencia directa en las políticas tarifarias de Pietro Leopoldo, por lo general se advierte una recuperación en los respectivos movimientos locales de libre mercado mezclada con las polémicas francesas de los años cincuenta en favor de esta libertad, antes que una auténtica adhesión al modelo fisiócrata. Esto quedó demostrado en una monografía que acerca de Francesco Gianni escribió Furio Diaz, el estudioso italiano responsable de la mayor parte del trabajo de investigación sobre estas cuestiones.[409] Es preciso señalar que el pasaje del mercantilismo tardío al fisiocratismo es uno de esos tópicos que ha sido estudiado país por país (tanto en Polonia como en Italia y Alemania), pero no ha habido intento alguno de dilucidar un ritmo general europeo que pusiese en relación las situaciones locales con una visión abarcativa, no carente de significado.

Así, la difusión de las ideas económicas parisinas se erige como un ejemplo más del mismo ritmo diferencial que pudimos advertir en las primeras reacciones a la publicación de la *Encyclopédie* en la década de 1750. Si bien suscitó gran interés, si bien los volúmenes que aparecieron entre la primera y la segunda crisis del gran diccionario, entre 1752 y 1759, supusieron un estímulo importante, a menudo se tiene la impresión de que Francia estaba unos diez años adelantada respecto de los demás países. España atravesaba en aquel entonces una crisis que no era exclusivamente dinástica, mientras esperaba la llegada de Carlos III de Nápoles, en 1759. Italia parecía dispuesta a cerrarse sobre sí misma tras el desgaste del período de posguerra. Lombardía daba la bienvenida a la reforma, pero en cualquier otro estado todos los esfuerzos e intentos en esa dirección resultaban cada vez más lentos y difíciles. En Viena, el Imperio dio un primer paso adelante con los cambios realizados por Haugwitz, pero la vida intelectual se estancó en la década de 1750 y el horizonte pronto se vio dominado por la guerra que recomenzaba. La situación en Alemania variaba extraordinariamente de acuerdo con la región, pero casi en todas partes, ya desde comienzos de este período, impulsos comparables a los congregados en torno a la *Encyclopédie* encontraban su expresión en los ámbitos del arte y de la moral. Sin embargo, no eran de gran importancia para la vida social, política y económica

del país. Basta con recordar el destino de Lessing para entender este fenómeno. En Prusia, la Ilustración descendió desde lo alto. El absolutismo y la reforma estaban tan íntimamente vinculados que quedó muy poco espacio no sólo para que aparecieran grupos y movimientos, sino incluso individuos, vivencia que tendría Voltaire en persona. En Inglaterra, los años cincuenta vieron la publicación de los *Ensayos* de Hume.[410] La vida intelectual era animada, la vida política, intensa, pero ni una ni otra poseían las características de los movimientos ilustrados. Tampoco tenían una organización o un ritmo propios. Por tanto, no fueron capaces de funcionar como una fuerza política nueva y autónoma, dispuesta a cuestionar o remplazar los organismos heredados del pasado. En Europa del este, Konarski puso en marcha las reformas de los escolapios en Polonia, y la universidad de Cracovia avanzó bajo la dirección de Andrzej Stanisław Załuski. Pero es posible advertir que estos desarrollos se debieron a la difusión del pensamiento ilustrado, no a la obra de un movimiento autónomo capaz de atacar siquiera en algún flanco al conservadurismo sármata. La situación recién dará señales de cambio a comienzos de la década de 1760. En Rusia la situación era muy similar. La masonería alcanzó un sólido apoyo. Se fundaron periódicos y revistas. Bajo Isabel, se plantearon discusiones científicas, literarias y morales; pero la atmósfera cultural todavía estaba dominada por las actividades científicas de Lomonósov y por la organización académica de los eruditos alemanes. La herencia de Pedro era todavía dominante. El golpe de estado de Catalina, en 1762, daría inicio a una nueva época, tanto en Rusia como en Polonia.

El gran encuentro de aquellos que estaban adelantados a su tiempo con quienes estaban demorados, de aquellos que abrieron el camino con quienes intentaron seguirlo, tuvo lugar en la década de 1760, momento en que los hombres de la Ilustración parecen trabajar al unísono y que constituye una época decisiva para toda Europa. Fue entonces cuando, mientras navegaba el Volga con un grupo de amigos y ministros, Catalina tradujo y mandó a traducir, junto con otras obras de los enciclopedistas franceses, el *Belisarius* de Marmontel. Exigió que se estudiara y tradujera el número siempre creciente de libros que llegaban de

occidente. Ella misma colaboró con los nuevos periódicos y alentó la difusión de la masonería. Intentó animar con las nuevas ideas, de todas las maneras posibles, la gran maquinaria estatal que había comenzado a construir Pedro. Según el poeta Jeráskov, Pedro dio a Rusia un cuerpo, Catalina le dio un alma. En cierto sentido, esto es así. Los *philosophes* se convirtieron en el alma de la Rusia del siglo XVIII.[411] Al otro lado de Europa, en España, Carlos III daba comienzo a un proceso de modernización que chocaba contra serios obstáculos planteados por la religión y otras tradiciones populares. Sin embargo, lograba, al menos de manera parcial, superarlos o eludirlos; iniciaba así un continuo proceso de reforma en la península ibérica. Por lento y accidentado que haya podido ser, este proceso terminó por encontrar su lógica interna y supo aprovechar el impulso político de la Ilustración europea.[412] En Italia, esta fue la época de la Accademia dei Pugni en Milán, y de las *Lezioni di commercio* de Antonio Genovesi en Nápoles. La reforma mostraba importantes avances en la Toscana, y la determinación de cambiar las cosas se extendía a todos los confines de la península, como lo demuestran, por ejemplo, la formación de las “sociedades agrarias” en las provincias de la república de Venecia, la reorganización de la Universidad de Cagliari, los intentos de Dalmazzo Francesco Vasco por entrar en contacto con Jean-Jacques Rousseau y colaborar con él en la rebelión corsa, las publicaciones realizadas en Coria, capital del Cantón de los Grisones, y la obra de Carlantonio Pilati *Di una riforma d’Italia* [De una reforma de Italia].[413] A pesar de la censura, en Austria, la *Deutsche Gesellschaft* y los primeros escritos de Sonnenfels, así como su *Der Mann ohne Vorurtheil* [El hombre sin prejuicios], mostraban la relación entre Ilustración y reforma bajo una nueva luz.[414] En Escocia, un gran movimiento intelectual estaba a punto de nacer, mientras que en Londres resonaba el grito “¡Wilkes y libertad!”.[415] Después de una larga preparación, la era de la Ilustración florecía en todas partes. No sólo los intelectuales participaban en la agitación. El movimiento adoptó formas muy distintas; por ejemplo, los campesinos que llegaron a raudales a la ciudad de Nápoles en un intento por escapar de la terrible hambruna de 1764, los trabajadores de Madrid que provocaron el “motín de Esquilache”,

el pueblo que decidió seguir a Wilkes en Londres. En cuanto a las clases políticas, puede decirse que sin excepción están en permanente cambio a lo largo y ancho de Europa, mientras dejan atrás la Guerra de los Siete Años. La explosión de la reforma y de las ideas se propaga en todas las direcciones: llega tanto a las colonias británicas en América como a los regimientos de la guardia de San Petersburgo.

Sin importar cuán diversos fueran los problemas de las distintas regiones de Europa, encontraron un lenguaje y un centro común en la Francia de la década de 1760, y en la extraordinaria vida intelectual que se desarrollaba a orillas del Sena. Fue en estos años que los pensadores comenzaron a reprochar a la filosofía su carácter abstracto, y sin embargo este mismo carácter permitía que las ideas nuevas atravesaran las fronteras nacionales y se propagaran trascendiendo las diferencias en la estructura social. Sin duda, resulta un poco extraño ver el *Contrat social* utilizado como escudo por el conservadurismo polaco, que rechazaba la posibilidad de cualquier tipo de reforma que afectara a la dorada libertad sármata, o *Dei delitti e delle pene* convertido allí en un instrumento en manos de la nobleza, que supo encontrar en su rechazo de la pena de muerte y en su defensa de la mitigación de los castigos un nuevo pretexto para sus arbitrios.[416] Pero ese fue el precio que pagar para que las nuevas ideas políticas y jurídicas se hicieran oír en toda Europa. En París, el contraste entre utopía y reformas era tan fuerte que polarizó todos los conflictos y contradicciones de los más diversos países en torno a los términos dictados en ese entonces por Rousseau y Boulanger, Voltaire y D'Holbach, Quesnay y Galiani.

Cuando se estudia detenidamente el *troupeau des philosophes* se advierte que, pese a los constantes llamamientos a la unidad por parte de Ferney, estaba profundamente dividido. Sin embargo, esa misma lucha interna inspiró la búsqueda de los más variados modos de alcanzar una sociedad completamente emancipada de la religión, en que todos los mecanismos políticos y económicos fueran completamente comprensibles, sociedad transparente y guiada por la razón. Si se tiene en cuenta que había pasado poco más de medio siglo desde que Pierre Bayle defendía la posibilidad

de una sociedad de ateos, se advierte lo lejos que logró llegar el siglo XVIII. Esa sociedad ya existía, por demás viva. Económicamente, habrá de funcionar acorde a leyes evidentes: Quesnay había descripto claramente su organismo y la circulación de su linfa; esto hace posible predecir las etapas de su desarrollo, como una y otra vez los fisiócratas demostraban.

Políticamente, la brecha entre lo que esta sociedad hubiera podido ser y lo que de hecho había llegado a ser durante los últimos años del reinado de Luis XV se volvía más dramática año a año. ¿Era realmente necesario seguir el ejemplo de Medea, como decía Diderot? Medea, quien "devolvió la juventud a su padre descuartizándolo y poniéndolo a hervir".[417] Ya no era posible aceptar el estancamiento y las restricciones a la libertad impuestos por el antiguo régimen.[418] Un gran modelo de sociedad democrática hace su aparición en 1762 con la publicación del *Contrat social*. En todas partes se exigía una racionalización de todas las relaciones sociales, en miles de polémicas contra el feudalismo y la legislación tradicional. Las obras de Nicolas-Antoine Boulanger ofrecían una visión particularmente convincente de la evolución de la humanidad de un mundo religioso a un mundo racional. La *Lettre* [carta] que abre la edición póstuma de sus *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* [Investigaciones sobre el origen del despotismo oriental] (dicho sea de paso, creo que Voltaire estaba en lo cierto al atribuirla a Diderot), declaraba abiertamente la candidatura de las Luces para guiar al mundo.[419] "El espíritu general que asciende cada vez más hacia el tono de la razón y la humanidad… el progreso del conocimiento, ese río inmenso que crece día a día… la sed de instrucción" ya demostraban a todos que la sociedad no necesitaba ser gobernada "por esos resortes sobrenaturales que llamamos religión y revelación".[420] Bastaba con "las leyes naturales, sociales y civiles".[421]

> La razón y la ley fundada sobre la razón deben ser las únicas reinas de los mortales… Cuando la religión establecida comienza a palidecer y a extinguirse ante las luces de un siglo ilustrado, tan sólo a esa razón habrá que recurrir de inmediato para mantener unida la socie-

> dad y salvarla de las desdichas de la anarquía… ¿A quién confiar semejante encargo si no es a la filosofía? Esta ni siquiera debería esperar a que se lo encomendemos; ya que ha hecho del pasado el objeto de sus estudios, debe ahora hacer del futuro un plan de filosofía política… Se ha hablado de la Europa *salvaje,* de la Europa *pagana*, de la Europa *cristiana,* tal vez todavía se llegue a hablar de algo peor, pero es preciso al fin hablar de la Europa *de la razón.*[422]

A este llamamiento habrían de dar respuesta las incontables publicaciones del grupo de D'Holbach. El ateísmo que aclamaban habría de confirmar esta "*philosophie politique*". Según el propio barón d'Holbach explicaba, ya no había necesidad de sacerdotes: los jueces sabían hacer muy bien su trabajo.[423] La amalgama social era capaz de sobrevivir y de regularse a sí misma sin Dios. Los filósofos pedían enérgicamente que se les permitiera oficiar de guías.

En la Europa de las Luces es posible hallar dondequiera esta pretensión, esta decisión de conducir y guiar a la sociedad, que se expresó de distintas maneras en situaciones diversas. En Francia, sin duda, es más extrema y total, más utópica y revolucionaria. Pero también en Francia desemboca en el camino de la reforma, cuando en 1774 Turgot se convierta en ministro. Ya en 1772, Diderot, que sin duda no lo tenía en gran estima, en especial debido a su actitud durante la crisis de la *Encyclopédie* durante 1759, escribe: "Cuando estoy solo y sin embargo imagino que todavía hay entre nosotros hombres capaces de reparar nuestros desatres, usted es uno de los primeros que aparecen en mis pensamientos".[424] El propio Turgot, a quien sus amigos fisiócratas acusaron de ser enemigo de todo despotismo, aun "legal", de ser más republicano que monárquico, fue por último quien llevó a cabo tal vez el único gran intento por establecer un despotismo ilustrado de que era capaz la Francia de los últimos años del antiguo régimen.[425]

Así, no debería sorprendernos que en Milán los miembros de la Accademia dei Pugni se conviertan rápidamente en primeros oficiales de la Lombardía austríaca e implementen reformas fun-

damentales, ni que Aranda, Campomanes, Olavide y Jovellanos lleguen a formar parte de la clase gobernante de la España de Carlos III, ni que los terratenientes polacos se transformen en reformadores y que el gobierno de Catalina II convoque a una Comisión Legislativa. Tampoco debería sorprendernos que la Universidad de Léipzig, por aquel entonces de Hommel, se convierta en un centro de reformas activas, mientras otros territorios alemanes, como Baden, caen bajo el influjo de los fisiócratas. En Génova, Agostino Lomellini, traductor y amigo de D'Alembert, es *doge* durante dos años. El poder y la filosofía se buscan mutuamente, convergen y divergen, según las circunstancias. Sus luchas y acuerdos dominan la Europa republicana, del mismo modo que dominan la Europa monárquica. Gobiernan el Mediterráneo, al igual que el este y el centro de Europa.

Un solo país se mantuvo al margen de este despliegue de pensadores "ilustrados" en las décadas de 1760 y 1770, y fue Inglaterra. Que el mismo país que avanzaba hacia la revolución industrial fuese el único en que no existía la organización típica de la Ilustración debería bastar para poner en discusión la consabida interpretación marxista de la Ilustración como ideología de la burguesía. Tampoco es posible objetar que la revolución burguesa había tenido lugar en Inglaterra un siglo antes, ya que la historia económica nos demuestra que durante el siglo XVIII se produjeron cambios fundamentales, esenciales. Lo cierto es que no se conformó en Londres ningún "*parti des philosophes*" que pudiera arrogarse las funciones de dirigir la sociedad. Sus luchas (basta con recordar el grito "¡Wilkes y libertad!") no fueron las de una incipiente *intelligentsia*. De hecho, el gigante inglés de la Ilustración, Gibbon, no sólo mantenía estrechos lazos con la cultura continental, sino que continuó siendo una figura aislada en su propio país, una figura solitaria. Tampoco es posible cubrir esta brecha con la reaparición de la tradición de los *commonwealthmen* o personajes como Thomas Hollis, por interesantes que pudieran resultar. Son casos significativos y curiosos precisamente porque parecen colmar una laguna. También el radicalismo inglés nació alrededor de 1764, pero exhibía características muy distintas a las de la filosofía continental. Habrá que esperar hasta las décadas de

1780 y 1790 para que aparezcan hombres como Bentham, Price, Godwin y Pain. En Inglaterra, el ritmo fue claramente distinto.

Supongo que el modo más útil de entender esta situación consiste en dirigir nuestra atención hacia el norte de las Islas Británicas, hacia Escocia. Allí, por el contrario, encontramos los elementos esenciales de la Ilustración. De hecho, en la década de 1770 es uno de los países más avanzados, en términos económicos e historiográficos, de todo el movimiento europeo. Basta con recordar aquí la importancia que rápidamente adquirió la cultura escocesa en París, en Nápoles, en Königsberg y en Moscú. Todavía estamos a la espera de un minucioso estudio sobre la Ilustración escocesa, sin duda una de las piezas de investigación más necesarias en lo que concierne a la historia de la Europa del siglo XVIII.[426] Resulta tentador observar cómo la Ilustración nació y se organizó en aquellos lugares donde el contacto entre un mundo retrasado y un mundo moderno fue cronológicamente abrupto y geográficamente cercano. Fue la diferencia existente en el siglo XVIII entre la Escocia tradicional y las ciudades de Glasgow y Edimburgo lo que creó grupos y sociedades similares a las patrióticas del continente, que concentraron su atención en los problemas económicos y sociales, y que replantearon los problemas de las relaciones entre una filosofía utilitarista y las nuevas políticas. Fue el contraste con las clases gobernantes tradicionales lo que dio origen a una nueva *intelligentsia*, consciente de sus funciones y de su propia fuerza. Contemplada desde Milán o París, la Escocia de las décadas de 1760 y 1770 se presenta como un territorio familiar, a pesar de la gran originalidad y la extraordinaria vitalidad de su vida intelectual. Ferguson y Millar son del mismo mundo que Filangieri y Condorcet. El doctor Johnson es un dios inglés nativo.

Desde luego, la estructura de la política inglesa fue relevante a la hora de determinar estas y otras diferencias por el estilo. El hecho de que durante tanto tiempo se haya considerado útil estudiarla en completo aislamiento de cualquier contexto ideológico, incluso con prescindencia de las etiquetas de *whig* y *tory*, y de cualquier esquema intelectual, resulta de por sí significativo. Incluso si decidimos considerar a sir Lewis Namier desde el punto de vista continental del siglo XVIII, tiene mucho para enseñarnos,

al menos en lo que hace a la extraordinaria energía con la que supo mantenerse fiel a su método. Pero no me cabe duda de que todos estarán de acuerdo conmigo en que resultaría por demás dificultoso escribir una historia de las décadas de 1760 y 1770 en Francia con plena abstracción de estudiar los vínculos de Turgot y Necker con los fisiócratas y los antifisiócratas, o la historia de Milán sin describir los contactos entre Beccaria o Verri y el mundo de los enciclopedistas franceses. Incluso un libro como el de Lüthy, que ha intentado reconstruir la estructura de la banca protestante, termina ofreciendo una interpretación muy inteligente y estimulante de las ideas de los fisiócratas.[427] Aun en regiones como Polonia o Rusia, donde la Ilustración podría considerarse, tal vez de manera errónea, como una moda, un ornamento o mera propaganda, pronto revela sus firmes raíces, como ha demostrado el libro de Jean Fabre.[428] Si artificialmente se intenta eludir esta verdad, se distorsiona toda la situación, como le ocurre a Lortholary.[429]

En ocasiones, al leer y releer los escritos de sir Lewis Namier, me descubrí pensando que este método, en el continente, se adecua mejor al análisis del mundo compacto –al parecer, tan uniforme y sin embargo tan lleno de contrastes– de los patriciados de las antiguas repúblicas italianas o, en términos más generales, a las noblezas de los estados aristocráticos. No quiero dar a entender con ello que la Ilustración no ha conseguido ingresar en Venecia, por ejemplo. Al contrario, el nuevo pensamiento tuvo gran difusión, como lo demuestran los recientes estudios de Berengo y Torcellan.[430] Pero no consiguió producir un movimiento capaz de influir de manera profunda en la realidad de esos estados. En términos generales, continuó siendo una fuerza cultural más que política. En dicho sentido nos recuerdan a Inglaterra, cuya situación era muy distinta, pero donde las últimas décadas del siglo XVIII también transcurrieron sin que la reforma política fuera capaz de abrirse camino. Estos estados tampoco pasaron por los conflictos y el daño irreparable que padeció Francia. Inglaterra constituye una verdadera excepción en la era ilustrada, y su estructura política no es el elemento menos importante a la hora de explicar semejante hecho.

Sin embargo, constituye una excepción significativa sólo si se la considera en relación con lo que ocurría en ese mismo momento en el continente. Desde luego, no podemos explicar esta situación si nos contentamos con señalar que los británicos son un pueblo único. Inglaterra sale beneficiada, diré, si se la estudia a la luz de la historia de los demás estados europeos durante el siglo XVIII. La comparación resulta aún más decisiva en la medida en que las décadas de 1770 y 1780 marcaron en toda Europa el comienzo de la era de las grandes reformas, y de las reacciones que estas despertaron. La era de Turgot y de José II también presenció cómo tres décadas de expansión económica dieron lugar a un período de incertidumbre y de abruptas fluctuaciones en la economía. Por otra parte, las reformas son costosas, y bajo esta presión, incluso las pequeñas obras maestras de la reforma ilustrada, como la Toscana de Pietro Leopoldo, terminaron en dificultades luego de veinticinco años de obras.

El ventenio previo a la revolución francesa contempló –ante todo en las lejanías, en los confines más remotos– la insurrección y la revuelta de los corsos, de Pugachov y de las colonias americanas. Para Europa estos lugares resultaban muy distantes y aun difíciles de incluir dentro de sus fronteras. Sin embargo, la renovada actividad económica de los estados absolutistas, la lucha contra los cuerpos locales, el veloz crecimiento, evidente en las nuevas juntas y comisiones, y el desarrollo aún mayor de la adminisitración central dieron origen a conflictos cada vez más serios con los parlamentos en Francia, con las autonomías tradicionales en la Flandes austríaca, con la nobleza en Hungría y, por último, incluso con esa misma clase gobernante que había llegado al poder en Milán a finales de la década de 1760, como también ocurriera con las autonomías locales de Cataluña y con la Inquisición en España. Fuerzas de lo más diversas se oponían al funcionamiento de un estado centralizado: las autonomías regionales y, aun en esta era tan temprana, el ideal de una libertad constitucional, así como el nuevo espíritu de independencia que acababa de encontrar su modelo en la lejana América. La tensión entre utopía y reforma se intensificó en todas partes: en la Nápoles de Filangieri y Pagano, en Rusia, donde Aleksandr Radishchev, primera figura

de la nueva *intelligentsia*, comenzaba a emerger, en la España de Jovellanos y Goya. También en Francia, donde Raynal, Brissot de Warville, Mably y, una vez más, Diderot desarrollaban el lenguaje de la revolución, donde el anhelo de un nuevo mundo adoptaba formas patológicas y aberrantes (como en ese mesmerismo que con tanta lucidez describió en estos últimos tiempos Robert Darnton).[431] Una aguda crisis económica, luego de las muchas a las que había logrado sobrevivir el antiguo régimen, bastó para precipitar la revolución.

Con esta crisis, sumada a la participación en la guerra americana y a la revuelta en las Provincias Unidas, el círculo de la revolución iba cerrándose sobre Francia. Y en 1789, la revolución llegó al hogar de las Luces.

Notas

INTRODUCCIÓN

1 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1932 [*La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943].

2 "*Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement, et je n'aurai plus rien à dire*" (*La promenade du sceptique ou les Allées*, en *Œuvres complètes*, ed. al cuidado de J. Assézat y M. Tourneux, París, Garnier, 1875, vol. I, p. 184) [*Obras filosóficas completas*, Buenos Aires, CAE, 1962].

3 Bari, Laterza.

4 *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst,* en Herder, *Sämtliche Werke*, ed. de Bernard Suphan, Berlín, 1891, vol. XXXII, p. 89.

5 New Haven, Yale University Press,1932.

6 Acerca de Becker y Croce, véase Burleigh Taylor Wilkins, *Carl Becker. A Biographical Study in American Intelectual History*, Cambridge, Mass., The MIT Press - Harvard University Press, 1961, p. 193 y ss.

7 Nueva York, Knopf, 1967.

8 "Valore dell'umanesimo", en *Studi di storia*, Turín, Einaudi, 1959, p. 383. Véase también, del mismo autor, "Il problema rinascimentale proposto da Armando Sapori", ibíd., p. 366 y ss.

9 Las páginas más encendidas son las de Luca Magnanima, *Lettere italiane sopra la Corsica*, Lausana (en realidad, Livorno), 1770, carta XVII, reproducida en *Illuministi italiani*, t. VII, *Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, al cuidado de G. Giarrizzo, G. Torcellan y F. Venturi, Milán-Nápoles, Ricciardi,1965, p. 828 y ss.

10 F. Venturi, "Contributi ad un dizionario storico. '*Was ist Aufklärung? Sapere aude*'", *Rivista Storica Italiana*, I, 1959, p. 119 y ss.

11 Una traducción aproximativa podría ser: "Quien comienza tiene mitad de la obra; atrévete a saber, avanza…". [N. del E.]

12 "*Ayez le courage d'être vertueux*" (André Dacier, *Œuvres d'Horace*, París, 1727).

13 "*Pour aspirer à la sagesse il faut du courage et ne pas se rebuter par les difficultés. C'est pourquoi Horace dit* aude*, ose…*" (íd.).

14 "*Noli altum sapere, sed time.*"

15 L. Firpo, "Contributi ad un dizionario storico. Ancora a proposito di *sapere aude*", *Rivista Storica Italiana*, 1960, I, p. 117.

16 Johann David Kohler, *Historische Münz-Belustigung*, XII, nº 47, Núremberg, 23 de noviembre de 1740, p. 369 y ss.

17 "*Le diable.*"
18 Władysław Konopczyński, *Stanisław Konarski*, Varsovia, Instytutu Popierania Nauki, 1926, p. 63, y Jean Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, París, Belles Lettres,1952, p. 67.
19 F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Turín, Einaudi, 1969, p. 385 y ss.
20 *Charakteristicks, oder Schilderungen von Menschen, Sitten und Zeiten, aus dem Englischen übersetzt*, Léipzig, "Im Verlage der Heinsiutzishen Buchhandlung", 1768.
21 "La diffusion des lumières. Un exemple: l'Académie de Châlons-sur-Marne", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, V, 1964, p. 887 y ss.
22 Lucien Goldmann, *L'Illuminismo e la società moderna. Storia e funzione attuale dei valori di libertà, eguaglianza, tolleranza*, Turín, Einaudi, 1967, pp. 98-99.
23 Aldo Garosci, "Sul concetto di 'borghesia'. Verifica storica di un saggio crociano", en *Miscellanea Walter Maturi*, Turín, Università di Torino, Istituto di Storia Moderna e del Risorgimento - Giappichelli, 1966, p. 437 y ss.
24 París, Colin, 1967 (1962[1]).
25 "*Bourgeois, certes, les encyclopédistes le sont tous… Mais non de grand bourgeois… Ils n'appartiennent pas non plus à cette petite et moyenne bourgeoisie qui représentera si bien la sans-culotterie et d'où sortiront les pionniers de la révolution industrielle. Juristes, médecins, professeurs, ingénieurs, hauts fonctionnaires civils et militaires, savants, techniciens spécialisés, ils se situent exactement à mi-chemin de la grande et de la moyenne bourgeoisie, assez proches des couches sociales les plus élevées –et assez bons juges de leur incapacité– pour aspirer à les suppléer dans leur rôle dirigeant traditionnel, mais non pas si loin du peuple travailleur qu'ils ne pussent avoir une vue précise des problèmes réels qui se posaient à la nation. Ils étaient enfin bien placés pour concevoir la solution technique de ces problèmes et pour la mettre quelquefois en œuvre sans attendre une révolution générale*" (ibíd., p. 505).
26 "*Les technocrates en tout genre qui étaient les encyclopédistes*" (ibíd., p. 509).
27 Turín, Einaudi, 1962.
28 "*Structures mentales.*"
29 G. Bollème, J. Ehrard, F. Furet, D. Roche, J. Roger, *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, con posfacio de A. Dupront, París - La Haya, Mouton, 1965.
30 "*Importance des belles-lettres et maintien des grands genres*", "*permanence des livres de droit*", "*grand mouvement séculaire inverse des ouvrages de religion et de 'Sciences et Arts'*".
31 "*Il s'agit aussi bien de l'observation technique, de la réforme d'un abus, que de la reconstruction de la cité; toute une montée social s'exprime à travers le double langage de l'expérience et du rêve.*"
32 G. Bollème y otros, *Livre et société…*, ob. cit., p. 37 y ss.
33 "*Littéraires à merci, nous pensions volontiers que la poussée de l'histoire était fin de siècle, après Voltaire et plus proche des plongées préromantiques aux abîmes du temps passé*" (ibíd., p. 195).
34 "*Le mot de l'énigme.*"
35 París, Institut d'Études Slaves de l'Université de Paris, 1963.
36 Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1966.

37 Michael Confino, "Histoire et psychologie: à propos de la noblesse russe au XVIIIe siècle", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1967, p. 1163 y ss.
38 París, SEVPEN,1967.
39 Peter Mathias, *The First Industrial Nation. An Economic History of Britain, 1700-1914*, Londres, Methuen, 1969.
40 *England's Apprenticeship, 1603-1765*, Londres, Longman, 1965.
41 Londres, George Braziller, 1960.
42 Viena-Múnich, Herold, 1961 [*Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, Rialp, 1964].

1. REYES Y REPÚBLICAS EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

43 Acerca de la visión histórica de la antigüedad, también durante el siglo XVIII, en toda Europa, véase Arnaldo Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, vols. I, II, III (con el título general *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*) y IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1955, 1960, 1966, 1969 [la serie continuaría hasta el vol. X, publicado en 2012. N. del E.]. Acerca de la visión religiosa, Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959. Acerca del aspecto fisiológico y artístico, Jean Seznec, *Essai sur Diderot et l'antiquité*, Óxford, Clarendon Press, 1957. Para mayor información bibliográfica, Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, ob. cit., p. 455 y ss. Acerca del aspecto político, el menos estudiado, véase H. T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago, Octagon Books, 1937.
44 Compárense, por ejemplo, los textos publicados en la colección de los *Illuministi italiani*, vols. III, V, VIII, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1958, 1962, 1965, con aquellos compilados por Renzo De Felice en *I giornali giacobini italiani*, Milán, Feltrinelli, 1962.
45 Frederic C. Lane, "At the Roots of Republicanism", *American Historical Review*, nº 2, 1966, p. 403 y ss.
46 W. J. Bouwsma, *Venice and the Defence of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter-Reformation*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1968. También lo recomendamos por su muy completa bibliografía.
47 Turín, Einaudi, 1965.
48 Para un estudio al respecto, véase Vito Vitale, *Breviario della storia di Genova*, Génova, Società Ligure di Storia Patria,1955.
49 Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1967 y 1968.
50 Acerca del caso paradójicamente significativo de San Marino, véase el interesante libro de Aldo Garosci, *San Marino, mito e storiografia tra i libertini e il Carducci*, Milán, Edizioni di Comunità, 1967. Muchas de las observaciones que hago aquí acerca de la tradición republicana en la edad moderna tienen su origen en esta obra.
51 "Quelques problèmes concernant la monarchie absolue", en *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Relazioni*, vol. IV, *Storia moderna*, Florencia, Sansoni,1955, p. 3 y ss. También se lo recomienda por su bibliografía.

52 "Estructura administrativa estatal en los siglos XVI y XVII", en *XIe Congrès International des Sciences Historiques. Rapports*, vol. IV, *Histoire Moderne*, Estocolmo, Almquist & Wiksell, 1960, p. 1 y ss.

53 "Les fondements économiques et sociaux de l'absolutisme", en *XIIe Congrès International des Sciences Historiques. Rapports*, vol. IV, *Méthodologie et historie contemporaine*, Viena, F. Berger & Söhne, 1965, p. 155 y ss.

54 *Absoliutism v Rossiie (XVII-XVIII vv.)*, Moscú, Nauka, 1964.

55 "*Resultat d'une neutralisation, non pas d'une unité*" (*La Fronde*, Leiden, Universitaire Pers Leiden, 1954).

56 "*Il est une somme de mécontentements et de forces contradictoires qui se contrebalancent*" (ibíd., p. 260).

57 "*Esprit républicain et contagieux*" (ibíd., p. 108).

58 Acerca de la segunda parte del siglo XVII, véase Lionel Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The Political and Social Origins of the French Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1965.

59 D. J. Roorda, "The Ruling Classes in Holland in the Seventeenth Century in Britain and the Netherlands", en *Britain and the Netherlands*, vol. II, al cuidado de J. S Bromley y E. H. Kossmann, Groninga, 1964, p. 109 y ss. "Ni siquiera después de 1672 se fusionan las tendencias monárquica y aristocrática. En muchos aspectos, Guillermo III, por grande que fuera su poder, seguía prisionero de la oligarquía."

60 *"Pax optima rerum. Solae respublicae veram pacem et felicitatem experiuntur."*

61 "*Ita industria et labore Batavorum respublica locupletatur*" (*Anweisungen der heilsamen politischen Gründe und Maximen der Republicken Holland und West-Friesland*, Róterdam, 1671). Acerca de las relaciones entre De la Court y Spinoza, véase el prefacio y los comentarios de Antonio Droetto al *Tratatto politico*, Turín, 1958.

62 "*The inhabitants of a republick are infinitely more happy than the subjects of a land governed by one supreme head.*"

63 "*Common interest wonderfully linked together.*"

64 De la Court, *The True Interest and Political Maxims of the Republick of Holland*, pp. 15, 37 y ss.

65 "*Con arte e con inganno / si vive mezzo l'anno / Con inganno e con arte / si vive l'altra parte.*"

66 "*A cat indeed is outwardly a lion, yet she is, and will remain but a cat still, and so we who are naturally merchants, can-not be turned into souldiers*" (De la Court, *The True…*, ob. cit., pp. 244-245).

67 "*Innate hatred which all monarcks bear to republicks*" (ibíd., p. 287).

68 "*Thus it is still, or was lately in the republicks of Venice, Genova, Ragousa, Lucca, Milan, Florence...*" (ibíd., p. 375).

69 "*Commerce, navigation and manufactures settled and continued in Italian republicks so long as they enjoyed their liberty. But we may easily perceive that Florence and Milan, tho[ugh] they became the courts of monarchs or stadtholders did much decrease in their commerce during the monarchical government. Pisa […], all the old great Italian citys since the loss of their free government […] are fallen almost to nothing… Whereas those two ill situated towns, Venice and Genova, by their free government, not withstanding the loss and removal of Indian trade, have preserved their greatness and traffick as much as possible, and little Lucca keeps her trade still*" (ibíd., p. 432).

70 E. H. Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, Ámsterdam, 1960. La más lograda y exhaustiva teoría jurídica de las repúblicas aristocráticas del siglo XVII es la de Ulrich Huber, *De iure popularis, optimatium et regalis imperii sine vi et a sui iuris populo constituti*, 1689. Incluye frecuentes analogías entre Venecia, Florencia y la república holandesa ["*Batavorum respublica*"], "donde los plenos poderes están en manos de los *comunes*, es decir, los caballeros y gobernantes del estado, la más auténtica aristocracia" ["*ubi summa potestas est penes* ordines*, hoc est equites et civitatum rectores, verissima aristocratia*"] (p. 50). Es posible encontrar interesantes reflexiones en Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre, *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens*, Útrecht, A. Schouten, 1716 y también *Annales politiques*, Londres (en realidad, París), s.e. [ed. póstuma dada a la imprenta por la familia del autor; N. del E.], 1756.

71 Charles Wilson, *Anglo-Dutch Commerce and Finance in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1941 [y reimpresión de 1966]; *Profit and Power. A Study of England and the Dutch Wars*, Londres, Longmans, Green & Co., 1957; "The Decline of the Netherlands", en *Economic History and the Historian, Collected Essays*, Cambridge, Frederick A. Praeger, 1969, p. 22 y ss.; I. Schoffer, "Did Holland's Golden Age coincide with a period of crisis?", *Acta Historiae Nederlandica*, I, Leiden, 1966, p. 82 y ss; J. de Vries, *De economische achteruitgang der Republiek in de achttiende eeuw*, Ámsterdam, Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen, 1959; Johaness Hovy, *Het voorstel van 1751 tot instelling van een beperkt vrijhavenstelsel in de Republiek*, Groninga, J. B. Wolters,1966 (donde también es posible encontrar interesantes paralelismos con la contemporánea política de puerto abierto de Hamburgo y Génova).

72 S.l., 1628.

73 S.l., 1628.

74 "*Hanno eglino fondata Genova senza i nostri padri?*". "*Il governo della nostra città è sempre stato dalla parte che più ha potuto se bene in effetto doveva sempre essere di tutti*" (ibíd., p. 9).

75 "*Dico ben che 150 mila nelle città e tutti i popoli delle riviere [...] doveranno esser habili almeno per difendersi da quei pochi che sin hora ci hanno oppresso*" (íd.).

76 "*Non ci vogliono tante fattioni per far il fatto nostro, stiamo sol un giorno tutti d'accordo senza andar in Banchi, l'ordine de gli artegiani si contenti l'istesso giorno di far festa. Tutto il popolo minuto getti il pane putrido e puzzolente per la testa a chi glielo fa mangiar tale, ché quell'istesso giorno forse gli metteremo il cervello a partito senza metter mano all'armi. Incominciamo a dir che non vogliamo esser tanto ignoranti in tutti gli ordini nostri di voler pagar tasse, daciti, gabelle, angarie per sostener guerre ingiuste, per mantener guardie che ci offendano, per empir la città di sbirraglia che ci tormenti e che loro sopporti e che finalmente non intendemo di dar stipendi a chi ci governa tanto male*" (G. Ansaldi, *A tutto l'ordine fortissimo…*, ob. cit., p. 13.

77 "*Come si potrebbe mai soggettire maggiormente il popolo, etiandio sotto l'imperio de' turchi di quello che è? Come si può più impoverire di quello che l'han reso questi tiranni? [...] il povero è forzato a cibarsi d'immonditie, l'artigiano è tenuto in nome di schiavo*" (ibíd., pp. 13-14).

78 Vito Vitale, *Breviario della storia di Genova*, Génova, Società Ligure di Storia Patria, 1955, vol. I, p. 308 y ss.
79 "*Quand on coupe la tête à une république le reste du corps est perdu, ce qui n'est pas dans un état monarchique*" (París, Archives des Affaires Étrangères, Gênes, 16 [1681], pp. 401-413).
80 Ibíd., Gênes, 19. También es necesario consultar los Papeles de Pidou de Saint-Olon, conservados en la Bibliothèque de l'Arsenal, nº 4760, 6546 y 6613.
81 Archivio di Stato di Genova, Lettere Ministri Francia, [despacho] nº 2202, enero de 1683.
82 Ibíd., [despacho del] 2 de julio de 1683.
83 Ibíd., nº 2203, 20 de septiembre de 1684.
84 Filippo Casoni, *Storia del bombardamento di Genova nell'anno 1684*, ed. al cuidado de Achille Neri, Génova, Tipografia del Regio Istituto dei Sordo-Muti, 1877.
85 "*Essere la repubblica eterna, mortali i prìncipi*" (*La congiura di Raffaello della Torre, con le mosse della Savoia contro la Repubblica di Genova, libri due. Descritta da Giovanni Paolo Marana*, Lyon, "alle spese dell'autore", 1682, p. 71).
86 "*Je l'avoue, je l'avoue, je découvre tous les jours que mon mal est plus grand que je ne pensois et que mon peuple est épuisé. Les charges sont excessives, le commerce est ruiné, les artisans ne font rien et toute la ville est ensevelie dans une profonde douleur. Il faut pourtant avoir bon courage, et ne faire aucune lâcheté. Je suis résolue de m'ensevelir sous mes ruines, comme Numance.*" (*Dialogue de Gênes et d'Algers, villes foudroyées par les armes invincibles de Louis le Grand l'année 1684, avec plusieurs particularitez historiques touchant le juste ressentiment de ce monarque et ses prétensions sur la ville de Gênes, avec les responses des Génois. Traduit de l'Italien*, Ámsterdam, Desbordes, 1685, p. 93. Véase también el texto italiano: *Dialogo fra Genova et Algieri città fulminate dal Giove gallico*, Ámsterdam, Desbordes, 1685.)
87 "*J'ai pensé plusieurs fois, dans mes conseils, de donner une autorité absolue à la redoutable magistrature de mes Inquisiteurs d'état, de faire assassiner et empoisonner qui qu'il leur plairoit, sans aucune forme de procès, pour faire périr tout ceux que par leurs actions ou leurs discours font paroître quelque inclination pour la France*" (Marana, *Dialogue*…, ob. cit., p. 112). Abundan las pruebas de que por lo menos en algún momento en Génova se consideró la necesidad de concentrar en manos de unos pocos el poder. "La arquitectura del gobierno de la república no es la adecuada para tratar asuntos de estado y, de no celebrarse una junta reducida, capaz de manejar con facilidad la política, caerá en el abismo." Esto puede leerse en un *biglietto di calice* del 14 de julio de 1673, Archivio di Stato di Genova, Politicorum, lote 14, nº 1660, f. 14. Acerca de la ampliación de los poderes de los inquisidores del estado durante los años del bombardeo, véase ibíd., lote 16, nº 1662, f. 45 y ss.
88 "*Car enfin quel malheur plus grand peut arriver à un état que d'estre gouverné par un homme qui s'imagine d'estre plus sage que tous les autres? […] Pour ce qui est du peuple il feroit bien des choses s'il avoit un chef, mais il n'ose rien enteprendre parce que je veilles dedans et dehors.*"
89 "*Les nobles, qui l'ont gouvernée avec tant d'insolence, d'ignorance et d'injustice soyent bannys à perpétuité on reléguez dans l'isle de Corsique qu'ils ont rendue déserte, et condamnez à la cultiver et à estre les sujets du peuple,*

comme perturbateurs du repos public, ennemis des bons citoyens, infracteurs des loix divines et humaines et scandaleux à toute l'Italie" (Marana, *Dialogue…*, ob. cit., p. 128).

90 "*La republique de Hollande, la plus puissante qu'il soit aujourd'huy au monde, s'est bien appliquée à apaiser la colère de Luis et s'est soumise au plus fort*" (ibíd., p. 134).

91 Hay muchos documentos importantes acerca de él en Archivio di Stato di Genova, Politicorum, 1659, nº 133, Lettere Ministri Francia, 2201, 2201 bis, 2202, 2203, 2204.

92 J. E. Tucker, "The *Turkish Spy* and Its French Backgrounds", *Revue de Littérature Comparée*, 1958, p. 74 y ss.

93 Ernest Jovy, *Le précurseur et l'inspirateur direct des Lettres persanes*, separata del *Bulletin du Bibliophile*, París, 1917, y Montesquieu, *Lettres persanes*, "texte établi, avec introduction, bibliographie, notes et relevé de variantes par Paul Vernière", París, Garnier, 1960, pp. x-xi [*Cartas persas*, Madrid, Cátedra, 1997].

94 "*Il raisonne sur les causes des soulèvements et des bouleversemens des états non en barbare, mais en habile politique et en sage philosophe*" (*L'espion dans les cours de princes chrétiens*, 20ª ed., Colonia, Kenkius, 1700, vol. I, *Préface particulière*, s.p.). Páginas interesantes acerca de las repúblicas italianas pueden encontrarse también en otro escritor que Montesquieu conocía y apreciaba, Paolo Mattia Doria, *La vita civile*, Francfort [*sic*], s.f. [en realidad, Nápoles, 1710] y otras ediciones. Véanse, en la edición de 1753, pp. 236-237.

95 Arnaldo Momigliano, "Gli studi classici di Scipione Maffei", *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, nº 403, 1956, p. 372.

96 Giovanni Tabacco, *Andrea Tron (1712-1785) e la crisi dell'aristocrazia senatoria a Venezia*, Trieste, Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Lettere, Istituto di Storia Medioevale e Moderna, 1957.

97 "*Quella repubblica, ch'era in parte oligarchica, in parte democratica*"; "*una specie di monarchia*" (ibíd., p. 68). Véase lo que Andrea Tron había escrito en 1743 y 1744 acerca de Holanda, cada vez más desilusionado con ese país. "La república de Holanda ya no tiene la reputación que alguna vez tuvo… Consolaos, ya que, sin punto de comparación, esa república está peor gobernada que la nuestra… poco a poco degenera en anarquía…" (*Relazioni veneziane. Venetiaansche Berichten over de Vereenigde Nederlanden van 1660-1795*, ed. al cuidado de P. J. Block, La Haya, Nijhoff, 1909, p. 384).

98 Todavía resta escribir la historia de los inquisidores del estado de Génova. Estos fueron creados a partir del modelo veneciano. Véase Vito Vitale, *Breviario della storia di Genova*, ob. cit., vol. I, pp. 286-287. Acerca de Venecia y la larga lucha entre el Senado y el Consejo de los Diez véase, sobre todo, el excelente libro de Gaetano Cozzi, *Il Doge Nicolò Contarini*, Venecia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1958, y las observaciones que ese mismo académico planteó en sus clases en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Padua recopiladas en *Politica e diritto nella riforma del diritto penale veneto nel Settecento*, Padua, Cooperativa Libraria Editrice degli Studenti dell'Università di Padova, 1966-1967, p. 8 y ss.

99 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 277 y ss.

100 “*Disvelare i mancamenti delle monarchie, esposte a perire sotto i vizi di pochi.*”
101 “*In quella guisa che la perfezione morale non più consiste in far opere virtuose che nell’astenersi dalle cattive, e che il ben usato silenzio vale alcuna volta al pari dell’eloquenza.*”
102 “*Indole delle nazioni*”; “*i due fonti principalissimi di questa civile abilità di regolare le repubbliche*”.
103 “*Avvilito piuttosto che stimolato dalla povertà*”; “*piccola terra priva di industria popolare*”; “*uomini industriosi e frugali*”.
104 “*Diritto lor proprio.*”
105 “*Patriae libertatis defensor potius quam corrector.*”
106 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 299 y ss.; Mario Rosa, *Dispotismo e libertà nel Settecento. Interpretazioni repubblicane di Machiavelli*, Bari, Laterza, 1964 (útil también por su estudio de las relaciones entre el representante inglés, John Molesworth –hijo de Robert, célebre republicano inglés– y los círculos toscanos). Acerca de la discusión en torno a Maquiavelo, la parte más estudiada de la historia de la tradición republicana en Toscana o cualquier otro sitio del mundo, véase F. Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation, 1500-1700*, Londres-Toronto, Routledge and Kegan Paul, 1964, y Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, Istituto Storico Italiano per l’Età Moderna e Contemporanea, 1965. Acerca de los problemas políticos de Toscana, véase Furio Diaz, *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1966. Véanse también A. Saitta, *Filippo Buonarroti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, y Carlo Capra, *Giovanni Ristori da iluminista a funzionario. 1755-1830*, Florencia, La Nuova Italia, 1968.
107 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 198 y ss.
108 “*Convenuto soccombere alla prepotenza di chi si è fatto grande con l’usurpazione degli altrui stati e territori*”; “*fra tutte le superstiti la più antica, siccome tra tutte le altre la più travagliata, insidiata e oppressa, può sola vantarsi di avere ogni cosa superata e di mantenersi la nativa libertà e decoro*”; “*aquile da rapina né altri animali avidi d’impinguarsi dell’altrui; ma prìncipi miti e pacifici, contenti del suo*” (Francesco Maria Accinelli, *La verità risvegliata, con tre dissertazioni della decadenza dell’Impero, della libertà di Genova, della soggezione di S. Remo alla Repubblica*, manuscrito preservado en Génova en la Biblioteca Berio, ff. 1 y 5).
109 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 349 y ss.
110 “*L’ambition est le fléau des républiques, la jalousie et les dissensions en sont la perte. Les anciennes républiques ont été détruites par ces passions. Les modernes doivent l’être nécesairement de même*” (*Le roi de Hollande, ou la République détruite par des Stadhoulders. Dernière partie de la fin des révolutions*, s.e., s.f., p. 22).
111 Acerca de Ange Goudar, véase Joseph J. Spengler, *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800, vol. I, De Budé à Condorcet*, París, PUF, 1954, p. 63 y ss.; L. S. Gordon, “Nekotorie itogi izuchenia zapreshchennoi literaturi epoji Prosveshchenia (Vtoraia polovina XVIII v.)”, *Francuzski ezhegodnik 1959*, 1960, p. 101 y ss.; Francis L. Mars, “Ange Goudar, cet inconnu”, *Casanova Gleanings*, 9, Niza, 1966.
112 Ámsterdam, “Chez Jacques Cœur, à la Corne d’Abondance”, 1756.

113 “*Les nations frontières de la France.*”
114 “*Loin de vouloir troubler le repos des républiques, ni envahir leurs possessions, s'en déclare le ferme appuy*” (*Suite des révolutions Hollandaises ou le rétablissement des rois de Frize*, s.l., s.e., 1747, pp. 29-30).
115 Pieter Geyl, *Revolutiedagen te Amsterdam (Augustus-September 1748). Prins Willem IV en de Doelistenbeweging*, La Haya, Nijhoff, 1936; Antonio Matilla Tascón, *La Única contribución y el Catastro del Marqués de la Ensenada*, Madrid, Servicio de Estudios de la Inspección General del Ministerio de Hacienda, 1947; Furio Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Turín, Einaudi, 1962; F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 262 y ss.
116 Robert Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Óxford, Oxford University Press, 1961; Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, PUF, 1959 [*Montesquieu: la política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1968].
117 “*Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire*” (*Esprit des lois*, libro VIII, cap. XVI).
118 “*Qui sont regardées en Europe comme des républiques éternelles*” (ibíd., libro IX, cap. I).
119 “*Paix et la modération.*”; “*si une république est petite, elle est détruite par une forcé étrangère; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur*” (íd.).
120 “*On était libre avec les lois, on veut être libre contre elles… La république est une dépouille*” (ibíd., libro III, cap. III).
121 “*Ne subsiste qu'à l'égard des nobles et entre eux seulement. Elle est dans le corps qui gouverne et l'état despotique est dans le corps qui est gouverné, ce qui fait les deux corps du monde les plus désunis*” (ibíd., libro VIII, cap. V).
122 “*Mœurs.*”
123 “*Républiques de notables.*”
124 L. Althusser, *Montesquieu*, ob. cit., p. 62.
125 “*A besoin, comme les monarques et même plus qu'eux, d'être conduit par un conseil ou sénat*” (*Esprit des lois*, libro II, cap. II).
126 “*Quand les familles régnantes observent les lois, c'est une monarchie qui a plusieurs monarques et qui est très bonne par sa nature*” (ibíd., libro VIII, cap. V).
127 “*À un état despotique qui a plusieurs despotes*” (íd.).
128 “*Ce fut un assez beau spectacle, dans le siècle passé, de voir les efforts impuissants des Anglois pour établir parmi eux la démocratie. Comme ceux qui avaient part aux affaires n'avaient point de vertu […] le gouvernement changeait sans cesse; le peuple étonné cherchait la démocratie et ne la trouvait nulle part. Enfin, après bien des mouvements, des chocs et des secousses, il fallut se reposer dans le gouvernement même qu'on avait proscrit*” (ibíd., libro III, cap. III).

2. LOS REPUBLICANOS INGLESES

129 “*Après bien des mouvements, des chocs et des secousses.*”
130 “*N'avaient point de vertu.*”
131 Véase la interesante carta que el abad Le Blanc le escribió a Montesquieu acerca de las ventajas de la monarquía respecto de la república. Jean-Bernard Le Blanc, *Lettres d'un François*, vol. II, La Haya, Jean Neaulme, 1745, p. 349 y ss. “Usted sabe que uno puede ser libre bajo un rey y

esclavo en una república" ["*Vous savez qu'on peut être libre sous un roi et esclave dans une république*", p. 352] "Al menos estaremos de acuerdo en que no existe país alguno donde el pueblo esté más esclavizado que en la república de Polonia" ["*On conviendra du moins qu'il n'y a de pays où le peuple soit plus esclave que dans la république de Pologne*", p. 354]. La república era para él un "fanatismo mal entendido" ["*fanatisme mal entendu*", p. 355].

132 Thomas W. Perry, *Public Opinion, Propaganda and Politics in Eighteenth-Century England. A Study in the Jew Bill of 1753,* Cambridge, Harvard University Press,1967; P. G. M. Dickson, *The Financial Revolution in England. A Study in the Development of Public Credit. 1688-1755.* Londres-Nueva York, Macmillan-St Martin's Press, 1967.

133 Zera S. Fink, *The Classical Republicans. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Evaston, Northwestern University,1945; Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman. Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal thought from the Restorarion of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge, Harvard University Press,1959 (véase Christopher Hill, "Republicanism after the Restoration", *New Left Review,* 3, 1960, p. 46 y ss.); Perez Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954; J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and Feudal Law. English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press 1957; Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press,1967 [*Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana,* Buenos Aires, Paidós, 1972]; Hugh R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change and Other Essays*, Londres, Macmillan, 1967; J. A. W. Gunn, *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, Londres-Toronto, University of Toronto Press,1969.

134 Londres, Macmillan, 1967.

135 Véase, por ejemplo, Jeffrey Hart, *Viscount Bolingbroke, Tory Humanist*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.

136 *Geschichte des Englischen Deismus*, Stuttgart-Tubinga, Cotta, 1841 [reed.: Olms, Hildesheim, 1965].

137 Roger Bigelow Merriman, *Six Contemporaneous Revolutions*, Óxford, Clarendon Press, 1938; Ernst Heinrich Kossmann, *La Fronde,* Leiden, Universitaire Pers Liden, 1954; J. H. Elliot, *The Revolt of the Catalans*, Cambridge, Cambridge University Press,1963; Rosario Villari, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini (1585-1647),* Bari, Laterza, 1967 [*La revuelta antiespañola en Nápoles. Los orígenes (1585-1647)*, Madrid, Alianza, 1979].

138 "*Les malheurs que les Anglois ont essayé du temps des rois Charles I et Jaques II.*" [La notación 11/21 responde al cambio de sistema calendárico, que pasa del *Old Style* al *New Style.* N. del E.]

139 "*Surtout aux étrangers.*"

140 "*Un dégoût général contre la monarchie même et que notre penchant natural pour des nouveautés nous pourroit entraîner aisément à tenter encore s'il y a moyen de former une république sur un fondement si solide que l'ambition d'un seul homme ne soit pas capable de la renverser, comme fit Cromwell.*"

141 "*Le génie des Anglois [...] n'est nullement porté aux principes républicains... Le souvenir de l'an 1648 nous fait encore horreur.*"

142 "*République imaginaire.*"

143 "*Les seigneurs ne souffriront pas que le peuple leur soit égal, comme en Hollande, et les communs ne se sousmettront jamais à la tyrannie despotique des seigneurs, selon le modèle de Venise. Un mélange de ces deux estats avec un capitaine général pour l'image visible du gouvernement est un projet assez joli sur le papier, mais on le trouvera imposible lorsqu'on le voudroit mettre en practique chez nous.*"

144 "*Les esprits inquiets dont notre pays est très fertile s'amusent plus que jamais à feuilleter des livres dangereux qui traittent cette matière,* scilicet *Sidney Of Government, Harrington Oceana, dont le dernier est fameux pour avoir esté escrit par un habile homme du temps de la rébellion, et pour être publié d'une belle impression depuis peu par un libertin nommé Tolon comme si la conjoncture presente favorisoit des sentiments semblables*" (*Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg,* Hannover, s.e., vol. II, p. 209). El Tolon mencionado en esta carta es, desde luego, John Toland, quien nos dejó esta impresión de la electora Sofía Carlota: "la idea que tiene del gobierno en general es tan equitativa que en Alemania entera se la llama *la reina republicana*" ["*L'idée qu'elle a du gouvernement en général est si équitable qu'on l'appelle, dans tout l'Allemagne, la reine républiquaine*"]. John Toland, *Relation des cours de Prusse et de Hanovre,* La Haya, Thomas Johnson, 1706, p. 57.

145 Robert J. Allen, *The Clubs of Augustan London,* Cambridge, Harvard University Press, 1933, p. 33.

146 "*I find the Republicarians in these parts openly sedulous to promote atheisme, to which end they spread themselves in coffy houses and talk violently for it*" (*Letters of Humphrey Prideaux sometime dean of Norwich to John Ellis sometime Under-Secretary of State, 1674-1722,* ed. de Edward Maunde Thompson, Londres, Camden Society, 1875, p. 162).

147 "*Persons of miscellaneous education* [...] *are secretly forming themselves into clubs and caballs, and have their emissaires into all parts, which are supported by contributions, and I make little doubt but that their design is at lenghth to show us that all dominion as well as religion is founded on reason*" (Peter Browne, *A Letter in Answer to a Book Entitled Christianity Not Mysterious,* Dublín, "printed by John Ray for John North", p. 209).

148 "*High*", "*low whigs*"; "*old*", "*new whigs*"; "*real whigs*"; "*republican fringe of the whigs*"; "*deists*"; "*free thinkers*".

149 Aparte de las obras fundamentales ya citadas en nota, véanse, sobre todo, F. H. Heinemann, "John Toland and the Age of Enlightenment", *Review of English Studies,* nº 78, 1944; "Toland and Leibniz", *The Philosophical Review,* 1945, p. 437; Howard William Troyer, *Ned Ward of Grubstreet. A Study of Sub-Literary London in the Eighteenth Century,* Cambridge, Harvard University Press,1946; Paolo Casini, *L'universo macchina. Origini della filosofía newtoniana,* Bari, Laterza, 1969; Caroline Robbins (ed.), *Two English Republican Tracts. Plato Redivivus, or a Dialogue Concerning Government by Henry Neville. An Essay upon the Constitution of the Roman Government by Walter Moyle,* Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

150 "*All Europe was in a manner a free country till very lately.*"

151 *An Account of Denmarck as It Was in the Year 1692*, Londres, 1694, prefacio (sin foliación); véase Paul Ries, "Robert Molesworth's *Account of Denmarck*. A Study in the Art of Political Publishing and Bookselling in England and the Continent before 1700", *Scandinavica*, vol. 7, nº 2, noviembre de 1968.

152 "*Italy from several small commonwealths was at length swallowed up by the emperors, popes, kings of Spain, dukes of Florence and other lesser tyrants. Yet it is to be remark'd that the ancient state of Europe is best preserved in Italy even to this day, notwithstanding the encroachments which have been made on the people's liberties, of which one reason may be that the republicks, which are more in number and quality in that spot of ground than in all Europe besides, keep their ecclesiasticks within their due bounds and make use of that natural wit which Providence and a happy climate has given them, to curb those who, if they had power, would curb all the world*" (Molesworth, *An Account of Denmarck…*, ob. cit.).

153 "*Had these countries, whilst they were free, committed the government of their youth to philosophers instead of priests, they had in all probability preserv'd themselves from the yoke of bondage*" (íd.).

154 "*A school of atheism*"; "*the venerable name of philosopher above that of priest*". "*Anti-monarchical project*"; "*tyranny and arbitrary power... the logick of the saints... to uplift the good cause in the days of regeneration*". "[No un] *republican brother*, [dada su voluntad] *to amuse the moltitude with much talk about a contract between king and people and drawing wild inferences from it*" (*The Commonwealths Man Unmasqu'd or a Just Rebuke to the Autor of the* Account of Denmarck, Londres, 1694, pp. 2-3, 19-22, 75, 100).

155 Robbins, *Two English Republican Tracts*, ob. cit.; John Toland, *Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus*, La Haya, 1709.

156 "*Popular government*" (Robbins, *Two English Republican Tracts*, ob. cit., p. 253).

157 "*By restoring the ancient virtue and discipline*" (íd.).

158 "*Nothing can be more certain than that no constitution can subsist where the whole frame of the laws may be shaken or suspended by the sudden temporary counsels of a multitude and where the laws are governed by the people, instead of the people being governed by the laws* […] *the power being equally pernicious in whatever hands it was placed*" (ibíd., p. 255).

159 "*Of admirable use in maintaining the morals and the virtue of the people*" (ibíd., p. 258).

160 "*The great fences of their liberties*"; "*destroyed the commonwealth*" (ibíd., p. 259. En la edición original –*The Works of Walter Moyle Esq. None of Which Were Ever before Publish'd*, Londres, 1726–, las páginas citadas corresponden al vol. I, pp. 133, 137, 145, 147, 148).

161 "*Qu'on pouvoit l'appeler l'histoire romane à l'usage des philosophes et des hommes d'état.*"

162 "*C'est une chose digne de remarque que les Anglais, cette nation dont les Romains exterminèrent les ancêtres, sont les premiers qui aient écrit des réflexions philosophiques et donné à l'Europe des notions profondes sur l'empire romain. C'est ainsi que les vaincus sont devenus les juges des vainqueurs.*"

163 *Essai sur le gouvernement de Rome. Par Walter Moyle, traduit de l'Anglois. Ouvrage utile aux hommes d'état et aux philosophes*, París, año, X, 1801.

164 British Museum, Add. Mss. 4295, sobre todo f. 40 y ss.

165 "*I judge as useless and contemptible as the worms that help 'em to consume their papers*" (*A Discourse upon Coins by Signor Bernardo Davanzati, A Gentleman of Florence, Being Publickly Spoken in the Academy There, Anno 1588, Translated Out of the Italian by John Toland*, Londres, 1696, "The translator to his friend", marzo de 1695-1696, p. v).

166 "*To render me fit for business and society, especially the service of god and my country*" (íd.).

167 *Christianity not Mysterious, or a Treatise Shewing that There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason nor Above it and that No Christian Doctrine Can Be Properly Call'd A Mystery*, Londres, 1696.

168 "*It became mysterious*" (ibíd., p. 168).

169 "*The knowledge of finite creatures is gradually progressive*" (ibíd., p. 75).

170 Acerca de estas cuestiones en general, véanse Luigi Salvatorelli, "From Locke to Reitzenstein. The Historical Investigation of the Origins of Christianity", *The Harvard Theological Review*, 1929, p. 263, y el comentario de Fausto Parente, "Il contributo di Luigi Salvatorelli alla storia d'Israele e del cristianesimo antico", *Rivista Storica Italiana*, III, 1966, p. 479 y ss. Sobre el eco que tuvieran en el siglo XVIII las ideas de Toland acerca de los orígenes de la cristiandad, véase F. Venturi, *Saggi sull'Europa Illuminista*, I, *Alberto Radicati di Passerano*, Turín, Einaudi,1954, p. 236 y ss.

171 "*What can seem more strange and wonderful than that the common people will sooner believe what is unintelligible, incomprehensible and, above their reasons than what is easy, plain and suited to their capacities? But the vulgar are more oblig'd to Christ, who had a better opinion of them than these men, for he preach'd his Gospel to them in a special manner and they, on the other hand, heard him gladly, because, no doubt, they understood his instructions better than the mysterious lectures of their priests and scribes*" (Toland, *Christianity not Mysterious*, ob. cit., p. 147).

172 "*Contrary to reason or above it*"; "*common people*".

173 Véanse, por ejemplo, J. Hay Colligan, *The Arian Movement in England*, Mánchester, University of Manchester Publication, 1913 (p. 92, relaciones con el deísmo); Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism, Socianianism and Its Antecedents*, Cambridge, Harvard University Press, 1947, vol. II (p. 575, relaciones entre Crellius y Matthew Tindal); G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason. A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950 (p. 136 y ss., "John Toland and the rise of deism").

174 "*Dispel those clouds that darken human sight / And bless the world with everlasting light*" (*Clito. A Poem on the Force of Eloquence*, Londres, 1700, p. 6).

175 "*I'ill sing the triumph of the good old cause / Restore the nation its perfect health / The pow'r usurp'd destroy, and form a commonwealth*" (ibíd., p. 11).

176 *The Early Lives of Milton*, editado con introducción y notas de Helen Darbishire, Londres, Constable, 1934, p. xxviii y ss.

177 *The Oceana of James Harrington and His Other Works, Some Whereof Are Now First Published from His Own Manuscripts. The Whole, Collected, Methodiz'd and Review'd, with the Exact Account of Life Prefix'd, by John Toland*, Londres, Booksellers of London and Westminster, 1700.

178 "*Commercio · opificio*";"*MDCC | I. Tolandus · libertati · sacravit*" [corresponden a las leyendas inscriptas hacia el pie del frontispicio, que representa un templo a la libertad; N. del E.] ."

179 "*The largest, fairest, richer and most populous city in the world*"; "*new Rome in the west*" J. Harrington, *Oceana*, ob. cit., pp. i, iv.

180 "*Who can be so notoriously stupid as to wonder that in a free government, and under a king that is both the restaurer and supporter of the liberty of Europe, I should do iustice to an author who far outdoes all that went before him in his exquisite knowledge of the politics?*" (ibíd., p. viii).

181 "*Harrington Oceana is [...] the most perfect form of popular government that ever was*" (ibíd., p. ix). La dedicatoria está fechada el 30 de noviembre de 1699.

182 Max Braubach, *Geschichte und Abenteuer, Gestalten um den Prinzen Eugen*, Múnich, Bruckmann Verlag, 1950, p. 126 y ss.; Giuseppe Ricuperati, "Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il *Triregno*", *Rivista Storica Italiana*, II, 1967, p. 628 y ss.

183 "*Un peu plus de modération*"; "*Il a beaucoup d'esprit et même il ne manque pas d'érudition, mais ses sentiments vont trop loin*" (*Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie*, vol. II, p. 333).

184 "*Qui hazarde tout et qui ne se soucie point du qu'en dira-t-on.*";"*Celuy qui brusla le temp[l]e d'Éphèse n'a pas eu tant de réputation*" (ibíd., p. 378).

185 "*Il me semble qu'à présent les Anglois qui s'imaginent d'y pouvoir établir une république son extravagans. Tant que le pouvoir de la France, ou plustôt de la maison de Bourbon, subsiste dans un estat si trascendent, c'est beacoup si l'Angleterre se peut sauver d'un gouvernement despotique*" (ibíd., p. 333).

186 "*A great commonwealth-man.*"

187 "*Being (I hope) releas'd from that irksome and unpleasant work of controversy and wrangling about religion, I shall now turn my toughts to something more agreable to my temper*" (*Vindicius Liberius*, Londres, Bernard Lintott, 1702, p. 126).

188 "*I have always been, now am, and ever shall be persuaded that all sorts of magistrates are made for and by the people, and not the people for or by the magistrates; that the power of all governors is originally conferr'd by the society and limited to their safety, wealth and glory, which makes those governors accountable for their trust and consequently that it is lawfull to resist and punish tyrants of all kinds, be it a single person or greater nomber of men*" (íd.).

189 Ibíd., p. 128.

190 "*Which I think to be the worst form of a commonwealth*"; "*a thousand times better than any sort of tyranny*" (íd.).

191 "*Impudence* [...] *calling this kingdom a commonwealth*"; "*King, Lords and Commons, each a check upon the other, which is to be calculated for the good of the whole, that may more properly be called a common wealth than a monarchy*" (*The Wentworth Papers. 1705-1739. Selected from the Private and Family Correspondence of Thomas Wentworth, Lord Raby, created in 1711, Earl of Strafford, with a Memoir and Notes by James Joel Cartwright*, Londres, Wyman, 1883, p. 136).

192 "*Of the Kitcat and Junto*"; "*changed their principles so often*"; "*a free nation ought to rely upon them*" (Public Record Office, 30/24/20/137, carta fechada en Londres el 18 de diciembre de 1707). [El Kitcat era un club

londinense al cual pertenecían Addison y Steele. Su nombre se debía al del pastelero Christopher Cat. En cuanto al Junto –designación acuñada a partir del latín *iungere*–, los detalles de su organización y sus debates constan en la autobiografía de Benjamin Franklin, su fundador. N. del E.]

193 "*If a scheme could be made of laying the foundation of our future happiness on a set who have not yet bowed their knees to the Baals of either extreme 'twould be the best thing that could happen to Great Britain*" (íd.).

194 "*Be it weakness or defect in me, it is my temper. My greatest desire is privacy and retirement*" (F. H. Heineman, "John Toland and the Age of Enlightenment", cit., p. 133).

195 "*The men of greatest worth and whom the interest of Europe depends*"; "*the fame and reputation in the protestant world and among the free people where you are known does in a great manner depend on your behaviour*" (íd.).

196 Íd.

197 Para información bibliográfica al respecto, véase Giuseppe Ricuperati, "Studi recenti su Bayle", *Rivista Storica Iitaliana*, II, 1968, p. 365 y ss.

198 Alusión al movimiento de los *camisards.* [N. del E.]

199 "*Trouvailles.*"

200 "*Formula sive liturgia philosophica.*"

201 British Museum, Add. Mss., 4295, f. 19, copia de una carta de Toland a Hohendorf, fechada el 7 de marzo de 1711/12, en latín.

202 Sergio Bertelli, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1968.

203 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 523 y ss.

204 Johann Anton Trinius, *Freydenker-Lexicon,* Léipzig y Bernburgo, 1759 (ed. fototípica, Turín, 1960, índice); Urban Gottlob Thorschmid, *Vollständige Engelländische Freydenker-Bibliothek*, Kassel, 1766, vol. III, p. i y ss.

205 "*Grand d'Espagne, président du Conseil de la Marine*"; "*un si beau présent*".

206 D'Estrées, *Letters*, British Museum, Add. Mss., 4282, carta fechada el 17 de marzo de 1722.

207 "*M. le maréchal d'Estrée aime beaucoup à connoître les gens de lettres et surtout ceux qui ont pensé aussi singulièrement que les déistes anglois. Nous souhaiterions avoir un recueil de tous ses ouvrages*" (ibíd., carta fechada el 21 de agosto de 1722).

208 "*Les idées de M. Toland sont si extraordinaires que je crois qu'on ne sauroit ramasser avec trop de soins tout ce qui est sorti de sa plume…*" (ibíd., carta fechada el 21 de agosto de 1722).

209 F. Venturi, *Saggi sull'Europa illuminista, I, Alberto Radicati di Passerano,* Turín, Einaudi, 1954.

210 *La fripponnerie laïque des prétendus esprits-forts d'Angleterre, ou remarques de Philéleuthère de Leipsick* [es decir, Richard Bentley] *sur le Discours de la liberté de penser, traduites de l'Anglois sur la septième édition par Mr N. N.* [es decir, A. Boisbeleau de la Chapelle], Ámsterdam, 1738.

211 "*Le parlement étoit assemblé. La capitale regorgeoit de monde. Les esprits étoient dans une fermentation terrible. Les whigs craignoient tout pour les libertés et pour la religion du royaume. Les tories ne négligeoient pas le moindre occasion de mettre le pied sur la gorge de leurs adversaires… Le Discours sur la liberté de penser venant de paroître dans cette conjoncture critique…*" (ibíd., prefacio, pp. v-vi).

212 "*Le bruit en courut même fort loin et dura long temps dans les pays étrangers*" (ibíd., p. vii).
213 Johann Anton Trinius, *Freydenker-Lexicon*, véase p. 479 y ss. (p. 120 y ss. de la reedición), p. 592 (p. 148 de la reedición) y p. 775 (p. 196 de la reedición).
214 "*Cet fut principalement par le moyen de cette traduction que la connoissance d'un ouvrage si pernicieux s'étendit jusqu'aux étrangers*" (*La fripponerie laïque*, prefacio, p. xxix).
215 J. H. Plumb, *The Origins of Political Stability*, ob. cit., p. 159 y ss.
216 J. F. Naylor, *The British Aristocracy and the Peerage Bill of 1719,* Óxford, Oxford University Press,1969.
217 Zera S. Fink, *The Classical Republicans*, ob. cit., p. 183.

3. DE MONTESQUIEU A LA REVOLUCIÓN

218 "La república de Inglaterra se esconde detrás del trono, Holanda tuvo necesidad de un estatúder. Aunque el *doge* de Venecia no gobierna el estado, se le da el nombre de príncipe" ["*La république d'Angleterre se cache derrière le trône, la Hollande a eu besoin d'un statholder. Quoique le doge à Venise ne gouverne pas l'état, on lui a donné le nom de prince*"], señala Ange Goudar en su panfleto *Naples, ce qu'il faut faire pour rendre ce royaume florissant*, Ámsterdam, s.e., 1771, p. 11.
219 "*Narrow minds*", "*that of a mere fungus or common excrescence to its parent-mould, or nursing dunghill*" (*Miscellaneous Reflections. Miscellany III,* cap. I, parágr. 13). Aquí sigo la edición de las *Characteristicks,* s.e., vol. III, 1745, p. 131. Poco después, en el parágr. 20, p. 135, la emprende contra los "*patriots of the soil*" [patriotas del suelo / del estiércol].
220 "*Who have really a country and are of the number of those who may be call'd a people, as enjoying the happiness of a real constitution and polity, by which they are free and independent*"; "*Absolute power annuls the publick, and where there is no publick, or constitution, there is in reality no mother country or nation... A multitude held together by force, tho under one and the same head, is not properly united, nor does such a body make a people. 'T is the social ligue, confederacy and mutual consent, founded in some common good or interest, which joins the members of a community and makes a people one*" (ibíd., parágr. 12, p. 129).
221 Véase especialmente *An Essay on the Freedom of Wit and Humour in Characteristicks*, vol. I, p. 101 y ss.
222 "À La Haye, Aux dépens de la Compagnie", 1746 [*Pensamientos filosóficos,* Madrid, Sarpe, 1984] [N. del E.].
223 *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes,* en *Œuvres complètes publiées par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond*, III, *Du contrat social. Écrits politiques,* París, Gallimard, 1964 [*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Madrid, Calpe, 1923].
224 *Journal et mémoires du marquis d'Argenson,* París, Societé de l'Histoire de France, 1859-1867.
225 "*Que deviendra la France pauvre et déserte?... Considérons que nos peuples sont aujourd'hui peu attachés à leurs princes...*"

226 "*Quelqu'un osera-t-il proposer d'avancer quelques pas vers le gouvernement républicain?*"

227 "*Je n'y vois aucune aptitude dans les peuples; la noblesse, les seigneurs, les tribunaux accoutumés à la servitude n'y ont jamais tourné leurs pensées, et leur esprit en est fort éloigné; cependant ces idées viennent et l'habitude chemine promptement chez les Français*" (ibíd., vol. V, p. 142).

228 "*Par le voisinage de l'Angleterre.* [...] *Le despotisme augmentera-t-il ou diminuera-t-il en France?*"

229 "*Et même le républicanisme.* [...] *J'ai vu de mes jours diminuer le respect et l'amour du peuple pour la royauté.*"

230 "*Bon chef de république.* [...] *Quand on ne prend ni l'un ni l'autre rôle, malheur à l'autorité royale*" (ibíd., vol. VII, p. 242).

231 "*La mauvaise issue de notre gouvernement monarchique absolu achève de persuader en France, et par tout l'Europe, qu c'est la plus mauvaise de toutes les espèces de gouvernement. Je n'entends que philosophes dire, comme persuadés, que l'anarchie même lui est préférable...*" (ibíd., p. 294).

232 Sigo la ed. de Yverdon, 1764.

233 "*Les pays d'état et les corps municipaux sont dans la monarchie des espèces de républiques protégées.*" [En ese entonces, Francia se dividía en *pays d'états* –provincias que preservaban sus tres estados, que habían incrementado su autonomía– y *pays d'élections*, en que el intendente sólo estaba limitado por parlamento. N. del E.]

234 "*La liberté et l'égalité.*"

235 "*Que les législateurs adoptent donc le príncipe de l'égalité et la terre changera de face*" (Roger Tisserand, *Les concurrents de J.-J. Rousseau à l'Académie de Dijon pour le prix de 1754*, París, Boivin, 1936, p. 133).

236 "*La couronne, le gouvernement et l'autorité publique sont des biens dont le corps de la nation est propriétaire, et dont les princes sont les usufruitiers, les ministres et les dépositaires... Partout la nation est en droit de maintenir, envers et contre tous, le contrat qu'elle fait; aucune puissance ne peut le changer et, quand il n'a plus lieu, elle rentre dans le droit et dans la pleine liberté d'en passer un nouveau avec qui et comme il lui plait...*" (*Encyclopédie*, vol. I, 1751, p. 899. Véase F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Turín, Einaudi, 1963, p. 136 y ss.).

237 "*Enthousiasme républicain*"; "*magnifiques, très honorés et souverains seigneurs.*"

238 "*Citoyen de Gèneve*", "*citoyen vertueux*".

239 "*Si j'avois eu à choisir le lieu de ma naissance...*"

240 "*Un état où tous les particuliers se connoissent entre eux... Cette douce habitude de se voir et de se connoître fait de l'amour de la patrie l'amour des citoyens plutôt que celui de la terre.*"

241 "*Le peuple et le souverain soient une même personne.*"

242 "*Un gouvernement démocratique sagement tempéré.*"

243 "*J'aurais donc cherché pour ma patrie une heureuse et tranquille république dont l'ancienneté se perdit en quelque sorte dans la nuit des temps.*"

244 "*La vertu des magistrats*", "*la sagese du peuple*", "*marquées par des témoignages de modération, d'estime réciproque et d'un commun respect pour les lois, présages et garants d'un réconciliation sincère et perpétuelle*".

245 "*L'inestimable épître*" (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, p. 111 y ss.).

246 "*L'ancien premier syndic.*"
247 "*Je crains que l'on trouve que vous nous flattez trop; vous nous représentez tels que nous devrions être et non tels que nous sommes.*" Esta definición de Jacques-François De Luc es del 20 de enero de 1755, y se la cita en el comentario de Jean Starobinski, ibíd., p. 1286.
248 Ibíd., p. 1288.
249 "*Puisse durer toujour, pour le bonheur des ces citoyens et l'exemple des peuples, une république si sagement et si heureusement constituée… que l'équité, la modération, la plus respectuese fermeté continuent de régler toutes vos démarches et de montrer en vous à tout l'univers l'exemple d'un peuple fier et modeste, aussi jaloux de sa gloire que de sa liberté*" (ibíd., pp. 116-117).
250 F. Venturi, "Un enciclopedista: Alexandre Deleyre", *Rivista Storica Italiana*, nº IV, 1965, p. 791 y ss.
251 "*Dans cette ville composée à la fois de la lie et de l'élite de toutes les autres… où la foule même repousse l'inconnu dans une effrayante solitude… Le dégoût, l'ennui, la mélancolie attendent à Paris le provinical sans fortune*" (Alexandre Deleyre, *Éloge de M. Roux, docteur-régent et professeur de chymie à la Faculté de Paris*, Ámsterdam, 1777, p. 12 y ss.).
252 "*Lorsqu'il travaillait à son discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*"
253 "*Plongé dans la plus profonde tristesse se détourner un moment vers son épinette, y préluder ou tâtonner quelques airs pathétiques, couvrir son intrument de larmes et le quitter, soulagé de l'abattement de son âme*" (*Idées sur l'education nationale, par Alexandre Deleyre, député du départment de la Gironde*, París, s.e. [Convention Nationale], p. 9).
254 "*Toi qui veux le bien de tous les hommes… répands l'esprit d'humanité sur la terre.*"
255 "Le fanatisme du patriote."
256 "*On ne peut rien produire de gran sans ce zèle outré qui grossissant les objets, enfle aussi les esperances et met au jour des prodiges incroyables de valeur et de constance*" (*Encyclopédie*, vol. VI, p. 401).
257 "*Le sublime de l'amitié.*"
258 "*Pourquoi déclamer encore contre les philosophes? Par la raison que j'ai déclamé quelquesfois contre les dévotes et les théologiens, n'est ce pas? C'est que vous avés été trompé comme moi. Voilà ce qui me tue, cher citoyen. Si vous ne trouvés pas des âmes droites et justes, qui peut se flatter d'en rencontrer?*" (Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète*, editada por R. A. Leigh, vol. V, Ginebra, Institut et Musée Voltaire, 1967, nº 720, p. 195).
259 Acerca de Pasquale Paoli, véase *Boswell on the Grand Tour: Italy, Corsica and France. 1765-1766*, ed. al cuidado de F. Brady y F. A. Pottle, Londres, McGraw Hill, 1955, p. 48.
260 "*La fin de cet article ne répond pas au commencement. Il ne faut pas toucher à ce qu'on ne peut pas manier à son gré.*"
261 "*Qu'on a contre les rois ambitieux, injustes et violentes, que le parti de la soumission et de la prière.*"
262 "*Pour peu qu'une âme forte montre de foiblesse elle détruit son propre ouvrage*" (Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète*, vol. IV, 1967, nº 415, p. 21, carta fechada el 3 de julio de 1756).
263 Ibíd., octubre de 1758, p. 86 y ss.

264 "*Vous me montrez de palais, des statues, des arts analysés, des sciences perfectionnées, mais j'entens pousser des soupirs. Cent mille infortunés rejettent leur infortune sur cette vaine apparance de félicité: qu'est-ce donc notre philosophie?*"
265 "*L'esclavage civil mène bientôt au politique.*"
266 "*Si jamais ma patrie étoit assiégée, je ne dis point que j'eusse absolument le courage d'imiter le brave Mucius, mais je trouverois bien grand qui l'oseroit faire.*"
267 *Opinion d'Alexandre Deleyre, député du département de la Gironde sur la question du jugement de Louis XVI,* París, [Convention Nationale], s.f.
268 "*Les rois sont des êtres insociables et hors de la nature… Écoutez-les eux-mêmes, ils tiennet leur autorité de Dieu… Puisque le rois se croient d'une autre espèce, ne les regardez pas comme de la vôtre.*"
269 "*Quoi! Celui qui mesure les mondes et pèse les astres, qui dompte les vents et franchit les mers, qui règne en quelque sort sur tous les éléments s'abaisse jusqu'à ramper aux pieds d'un être souvent le plus vil de son espèce!*"
270 "*Paris, ville d'or et de sang, quand seras-tu de briques?*"
271 "*La liberté naîtra du sein de l'oppresion*" (*Tableau de l'Europe pour servir de supplément à l'Histoire philosophique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* Ámsterdam, 1774, p. 55).
272 "*Car la vertu s'aigrit et s'indigne jusqu'à l'atrocité. Caton et Brutus étoient vertueux, ils n'eurent qu'à choisir qu'entre deux grands attentats, le suicide ou la mort de César*" (ibíd., p. 40).
273 Véase la obra fundamental de Albert Soboul, *Les sansculottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-1799 thermidor an II,* París, Librairie Clavreuil, 1958.
274 "*La frugalité que les républicains observent par vertu, les manufacturiers doivent la garder par avarice*" (*Tableau de l'Europe,* ob. cit., p. 103).
275 "*La liberté vient de frapper aux portes des tombeaux… Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, paroissent… Les voilà ces jours de la régéneration que vous avez prédite et préparée, lumières de la France et du monde… Voyez ces milliers d'hommes, armés tous à la fois, comme dans un seul jour, pour défendre cette liberté qu'ils ont conquise pour vous, sans même vous connoître… Soyez bénis de ce miracle unique dans l'histoire du monde*" (Alexandre Deleyre, *Essai sur la vie de M. Thomas,* París, De Moutard, 1791, pp. 289-290).
276 "*Républicain par sentiment et par principes*" (*La Décade Philosophique,* 10 germinal, año V [30 de marzo de 1797], p. 44).
277 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes,* pp. clix y ss., 1575 y ss.
278 "*Guerre civile de Genève.*"
279 "*Genève pour modèle des institutions politiques à fin de la proposer en exemple à l'Europe*" (*Lettres écrites de la montagne,* en *Œuvres complètes,* ya citadas, p. 809).
280 "*Le meilleur gouvernement est celui dont toutes les parties se balancent dans un parfait équilibre.*"
281 J. J. Rousseau, *Lettres…,* ob. cit., p. 844.
282 "*Ma patrie en me devenant étrangère ne peut me devenir indifférente*" (Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance générale,* vol. IX, p. 284, carta fechada el 12 de mayo de 1763).
283 Nicola Matteucci, *Jacques Mallet-Du Pan,* Nápoles, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1957, y Peter Gay, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist,* Princeton, Princeton University Press, 1959.

284 François-Marie Arouet de Voltaire, *L'A.B.C., dialogue curieux traduit de l'Anglais de monsieur Huet*, Londres [en realidad, Ginebra], Robert Freeman, 1762 [1768]; también de Voltaire, *Idées républicaines par un membre d'un corps*, s.l. [Ginebra], ca. 1765.

285 *L'A.B.C., dialogue curieux…*, ob. cit., *"Sixième entretien. Des trois gouvernements et de mille erreurs anciennes"*.

286 "*Pour moi, je n'aime que l'aristocracie… Je ne saurais souffrir que mon perruquier soit législateur. J'amerais mieux ne porter jamais de perruque… Le gouvernement de Venise est le meilleur: cette aristocratie est le plus ancien état de l'Europa. Je mets après lui le gouvernement de l'Allemagne. Faites-moi noble vénetien ou comte de l'Empire; je vous déclare que je ne peux vivre joyeusement que dans l'une ou dans l'autre des ces deux conditiones.*"

287 "*Arrangez-vous avec vos colonies et que la mère et les filles ne se battent pas*" (ibíd., *Quinzième entretien. De la meilleure législation).*

288 "*Allons au fait. Je vous avouerai que je n'accommoderais assez d'un gouvernement démocratique… J'aime à voir des hommes libres faire eux-mêmes les lois sous lesquelles ils vivent, comme ils ont fait leurs habitations… Aucun laboureur, aucun artisan, dans une démocratie n'a la vexation et le mépris à redouter… Être libre, n'avoir que des égaux c'est la vraie vie, la vie naturelle de l'homme*" (ibíd., *Sixième entretien).*

289 *Projet de constitution pour la Corse,* en *Œuvres complètes,* t. III, p. 899 y ss., y los comentarios de Sven Stelling-Michaud, ibíd., pp. cxcix y ss., 1726 y ss.

290 Chauncey Brewster Tinker, *A New Nation in Nature's Simple Plan. A Phase of Radical Thought in Mid-Eighteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1922; George Pomeroy Anderson, "Pascal Paoli, an Inspiration to the Sons of Liberty", en *Massachusetts Historical Society, Proceedings*, vol. XXVI, y [Franco Venturi,] *Illuministi italiani*, ob. cit., VII, p. 719 y ss.

291 "*La loi fondamentale de votre institution doit être l'égalité*" (*Projet de constitution pour la Corse,* ob. cit., p. 909).

292 "*Nous verrons comment on peut graduer chez un peuple différents ordres sans que la naissance et la noblesse y entrent pour rien*" (ibíd., p. 910).

293 "*En trois clases, dont l'inégalité toujours personnelle pouvait être heureusement substituée à l'inégalité de race ou d'habilitation qui résulte du système féodal municipal que nous abolissons*" (ibíd., p. 919).

294 "*Égalité de fait*" (Alessandro Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, Turín, Francesco de Silva editore, 1948, p. 52 y ss.).

295 R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1800,* vol. I, *The Challenge,* vol. II, *The Struggle,* Princeton, Princeton University Press, 1959 y 1964.

296 Jean Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, París, Belles Lettres,1952; Bogusław Leśnodorski, *Polscy jakobini*, Varsovia, Książka i Wiedza, 1960 (en francés: *Les jacobins polonais,* París, Société des Études Robespierristes, 1965); Emanuel Rostworowski, "Républicanisme sarmate et les lumières", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* vols. XXIV-XXVII, 1963, p. 1417 y ss.; Rostworowski, "La Suisse et la Pologne au XVIIIe siècle", en *Échanges entre la Pologne et la Suisse du XIVe au XIXe siècle,* Ginebra, 1964; Rostworowski, "Voltaire et la Pologne", en *Studies on Voltaire and*

the Eighteenth Century, vol. LXII, 1968, p. 101 y ss.; Rostworowski, *The Commonwealth of the Gentry*, en *History of Poland*, editado por A. Gieysztor, S. Kieniewicz, E. Rostworowski, J. Tazbir y H. Wereszycki, Varsovia, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968, p. 272 y ss. También resultan de notable interés Ryszard W. Wołoszyński, *Polska w opiniach francuzów XVIII w.*, Varsovia, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964 y Wołoszyński, "La Pologne vue par l'Europe au XVIIIe siècle", *Acta Poloniae Historica*, XI, 1965, p. 22 y ss.

297 "*Elementum meum libertas.*" Frontispicio de su obra *La voix libre du citoyen, ou observations sur le gouvernement de la Pologne*, s.l., 1749.

298 Emanuel Rostworowski, "Stanislas Leszczyński et l'idée de la paix générale", en *La Lorraine dans l'Europe des lumières. Actes du colloque organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Nancy (24-27 octobre, 1966),* Nancy, 1968, p. 51 y ss. (ensayo de especial importancia acerca de la idea de república durante el siglo XVIII).

299 "*L'Europe n'est-elle pas partagée en deux sortes de gouvernement? Un est monarchique, comme la France, l'Espagne, Portugal, Naples, Sardaigne, Danemark, la Prusse, et la Russie, sans compter les petits états d'Italie et de l'Allemagne que composent le Corps Germanique. Les gouvernements républicains sont: l'Angleterre, la Hollande, la Suède, la Pologne, Venise, les Cantons suisses et Gênes. En entrant dans les véritables intérêts de ces républiques, on conviendra que l'esprit de conquête ne les agite pas, qu'elles ne sont jalouses et attentives qu'à conserver ce qu'elles possèdent, à conserver la forme de gouvernement et surtout une pleine jouissance de leur liberté. Et surtout, comme ces États républicains n'ont jamais aucune prétention les uns sur les autres, serait-il difficile de les porter à une éternelle alliance pour le maintien de la paix et la conservation de leurs privilèges?...*" (ibíd., p. 65).

300 Alfred Cobban, *Ambassadors and Secret Agents. The Diplomacy of the First Earl of Malmesbury at the Hague*, Londres, Jonathan Cape,1954; R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution*, ob. cit., vol. I, p. 320 y ss.

301 "*The leaders of the revolutionary movement were radicals –but they were eighteenth-century radicals, concerned, like the eighteenth-century English radicals, not with the need to recast the social order, nor with the problems of economic inequality and the injustices of stratified societies but with the need to purify a corrupt constitution and fight off the apparent growth of prerogative power*" (Bailyn, *The American Revolution*, ob. cit., p. 283).

4. EL DERECHO A CASTIGAR

302 "*Bramerebbe... che si togliesse la proprietà de' beni e che tutto si rimettesse in comunanza*" (Biblioteca Gambalunga, Rímini, Fondo Gambetti, *Lettere autografe al dottor Giovanni Bianchi.* Véase F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 588).

303 Véanse la edición del *Code de la nature* al cuidado de Gilbert Chinard, París, Raymond Clavreuil, 1950, la traducción rusa de V. P. Volgin, Moscú, 1956, y especialmente Richard N. Coe, *Morelly. Ein Rationalist auf dem Wege zum Sozialismus*, Berlín, Rütten & Loening, 1961, que incluye amplia bibliografía.

304 Véase *Illuministi italiani*, ob. cit., vol. V, pp. 25, 180, 516, 542, 1094.

305 "*Chi pretende l'impossibile non ha voglia di ottener nulla. Per essere utile all'uomo bisogna contentarsi di raddrizzare certe cose che ne sono capaci*" (F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 588).
306 "*Par je ne sais quelle élévation de caractère et je ne sais quel degré de justice et d'équité dont ils se piquoient.*"
307 "*Après avoir banni d'entre eux les distinctions funestes du tien et du mien… il leur restoit peu de chose à faire pour n'avoir plus aucun sujet de querelles et se rendre aussi heureux qu'il est permis à l'homme de l'être*"; "*n'ayant ni médecins ni jurisconsultes*"; "*d'autres lois que celles de l'équité naturelle et guère autres maladies que la vieillesse*" (véase F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, ob. cit.).
308 A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIIIe siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution*, París, Alcan, 1895; H. Girsberger, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen*, Zúrich, Rascher, 1924; *Illuministi Italiani*, ob. cit., vol VII.
309 "*Trouver une societé dans laquelle il soit presque imposible que l'homme soit dépravé ou méchant*" (Morelly, *Code de la nature*, ob. cit., p. 160).
310 "*Horreur et la folie de notre état policé.*" "*Révolte du cœur et de l'esprit.*" "*Notre paradis dans le seul endroit où nou pouvons le faire, je veux dire dans ce monde.*"
311 "*Il suffit d'établir l'égalité morale et la communauté des biens sur l'inegalité morale et la proprieté pour effacer de l'humanité tous les vices moraux qui y règnent*" (Dom Deschamps, *Le vrai système, ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, ed. al cuidado de Jean Thomas y Franco Venturi, Ginebra, Droz, 1939 [reed. en 1963], pp. 135, 140, 166).
312 "*L'énigme métaphysique et moral.*"
313 La discusión que tuviera lugar en París en la época del Directorio resulta especialmente interesante en lo concerniente al último período del siglo XVIII. Véase, por ejemplo, el artículo "De la propriété, de quelques philosphes qui l'ont ataquée et des hommes qui accusent de ces ataques tous les *philosophes* et la philosophie", en *Journal d'Économie Publique, de Morale et de Politique*, XXI, 30 ventoso, año V (20 de marzo de 1797).
314 R. N. Coe, "Morelly" y Bronisław Baczko, "Wstęp", en Dom Léger-Marie Deschamps, *Prawdziwy system, czyli rozwięzanie zagadki metafisyki i moralności*, ed. al cuidado de B. Baczko, Varsovia, 1967, p. 23 y ss. (Esta introducción, traducida al francés, fue publicada en *Cahiers Vilfredo Pareto*, fasc. 15, 1968, pp. 5-49, "Le mot de l'énigme métaphysique ou Dom Deschamps").
315 F. Venturi, "Przedmowa do polsckiego wydania *Prawdziwego sistema* dom Deschampsa", en Dom Léger-Marie Deschamps, *Prawdziwy system…*, ob. cit, p. 2 y ss. (Texto italiano, "La fortuna di Dom Deschamps", *Cahiers Vilfredo Pareto*, fascículo 11, 1967, p. 47 y ss.)
316 Jean Wahl, "Cours sur l'athéisme éclairé de Dom Deschamps", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, fasc. LII, p. 11 y ss.
317 "*Le cru et le cuit, le miel et les cendres.*"
318 "*Structures mentales.*"
319 Véanse, por ejemplo, las recopilaciones de artículos publicadas por el Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la URSS con los

títulos *Iz istorii social'no-politicheskish idei. Sbornik statei k semidechiatipiatiletiu Ak.*, V. P. Volgina, Moscú, 1955, e *Istoria socialisticheskich ucheni*, Moscú, 1962, en las que I. I. Zil'berfarb discute algunos trabajos recientes sobre Fourier y pueden leerse numerosos estudios acerca de los utopistas de los siglos XVIII y XIX. Entre los trabajos más importantes se destaca el de V. M. Dalin, *Grakch Babef nakanunie i vo vremia Velikoi francuzskoi revoliuchii (1785-1794)*, Moscú, 1963.

320 "*Le mot de l'énigma métaphysique et morale.*"

321 Harlem (en realidad, Livorno), 1764.

322 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit., p. 645 y ss.

323 "*Quali sono queste leggi ch'io debbo rispettare, che lasciano un così grande intervallo tra me e il ricco?... Chi ha fatto queste leggi? Uomini ricchi e potenti... Rompiamo questi legami fatali... attacchiamo l'ingiustizia alla sua sorgente*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, parágr. XXVIII, "Della pena di morte").

324 "*Terribile, e forse non necessario*" (ibíd., parágr. XII [XXX, en el reordenamiento de Morellet], "Furti").

325 "*Tremando dovrebbono reggere le vite e le fortune degli uomini*" (ibíd., "A chi legge").

326 "*Alla massima felicità divisa nel maggior numero*" (íd.).

327 "*Qu'un recueil des principales maximes du* Contrat social..." (*Gazette Littéraire de l'Europe*, 13 de febrero de 1765, p. 301 y ss, reprod. en Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene. Con una raccolta di lettere e di documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, al cuidado de F. Venturi, Turín, Einaudi, 1965, p. 311).

328 *Note e osservazioni sul libro intitolato Dei delitti e delle penne*, s.e. (Venecia), 1765. Véase Gianfranco Torcellan, "Cesare Beccaria a Venezia", *Rivista Storica Italiana*, III, 1964, p. 720 y ss.

329 "*Questo libro di così piccola mole è pieno non- dimeno di lunghe invettive contro i legislatori e contro i principi, tanto ecclesiastici che secolari e specialmente contro il Sacro Tribunale dell'Inquisizione, e contiene tutti gli errori più enormi e più sediziosi bestemmiati sin qui contro la sovranità e contro la religione cristiana da tutti i più empii eretici e da tutti gli irreligionari antichi e moderni...*" (reproducido en Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., pp. 174-175).

330 "*Il Rousseau degli italiani.*"

331 Hans Müller, *Ursprung und Geschichte des Wortes "Sozialismus" und seiner Verwandten*, Hanóver, H. W. Dietz Nachf, 1967. Acerca de la historia de esta palabra en italiano, véase F. Venturi, "Socialista e socialismo nell'Italia del Settecento", *Rivista Storica Italiana*, I, 1963, p. 129 y ss.

332 "*Commoda huius vitae*" (*Juris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo juris naturae prodeuntibus, ut puffendorffianis, heineccianis, wolffianis etc.*, 3 vols., Múnich, 1753; Ildefons Stegmann, *Anselm Desing Abt von Ensdorf, 1699-1772. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern*, Múnich, 1929).

333 Desing, *Juris naturae*, vol. I, ob. cit., p. 25.

334 "*Naturales socialistae*"; "*docet socialitatem veram*".

335 Desing, *Juris naturae*, vol. I, ob. cit., p. 69.

336 "*Socialitas Puffendorfii caret capite, id est Deo*" (ibíd., p. 75).

337 "*Naturalistae*"; "*socialistae*" (ibíd., p. 77).

338 "*Socialistae etiam religionem veram ac revelatam subjiciunt ac subordinant fini societatis*" (ibíd., p. 87).

339 "*Sententia socialum non est apta ad refraenandos homines ab injustitia*"; "*Doctrina socialium potius ad evertendam societatem nata est*" (ibíd., pp. 97 y 100).

340 "*Nudae conservationis commoda, quaedam in hac vita*" (ibíd., p. 101). Acerca de la cuestión general de la "*socialitas*", véase J. N. Hert (Hertius), *De socialitate primo naturalis juris principio dissertatio,* en *J. N. Hertii Commentationum atque opusculorum de selectis et rarioribus ex jurisprudentia universali, publica, feudali et romana nec non historia germánica argumentis tomi tres,* vol. I, Fráncfort del Meno, 1700, p. 88 y ss.

341 "*Quasi tutto quello che avanza il nostro autore [...], non è appoggiato che su i due falsi ed assurdi principî che tutti gli uomini nascano liberi e siano naturalmente uguali*" (Facchinei, *Note,* reprod. en Beccaria, *Dei delitti e delle pene,* ob. cit., p. 175).

342 "*Primitiva, naturale libertà*"; "*tutti i socialisti*"; "*atteso il presente stato e condizione dell'umana natura, formare una società in cui non si trovi nessuno tanto iniquo che sia capace di ammazzare per qualunque motivo qualcuno de' suoi consocii. Non credo ch'un socialista voglia essere tanto poco compiacente che non mi voglia accordare essere ciò impossibile*" (ibíd., p. 168).

343 F. Venturi, "L'immagine della Giustizia", *Rivista Storica Italiana,* III, 1964, p. 705 y ss., con adiciones y correcciones de Luigi Firpo, "Contributo alla bibliografía del Beccaria (Le edizioni italiane settecentesche del *Dei delitti e delle pene*)", en *Atti del Convegno Internazionale su Cesare Beccaria promosso dall'Accademia delle Scienze di Torino* (4-6 de octubre de 1964), Turín, 1966, p. 329 y ss.

344 "*Dalla vita che menava l'immaginario assassino [...] a quella dei schiavi non vi corre ch'un passo solo... Noi abbiamo davanti agli occhi l'esempio di moltissimi che menano spontaneamente una vita più dura della più dura schiavitù*" (Fracchinei, *Note,* pp. 172-173).

345 "*Et, en même temps, de sentiments et d'humanité*" (ibíd., p. 312. Carta de D'Alembert a Frisi, fechada el 9 de julio de 1765).

346 "*De remédier à la barbarie froide et juridique de nos tribunaux*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene,* p. 320, tomado de un artículo en la *Correspondance littéraire*: consta, fechado el 1º de agosto de 1765, en el vol. IV de la edición de Maurice Tourneaux, 1878, p. 329 y ss.).

347 "*Amour de l'humanité*", "*Sensibilité tendre.*" "*L'émotion dans l'âme de ses lecteurs.*"

348 "*Malheur aux hommes froids qui pourroient parler san enthousiasme des intérêts de l'humanité: pourvu que cet enthousiasme ne nuise point à la solidité des raisons et qu'en se livrant aux mouvements d'une éloquence séduisante on ne s'écarte pas du chemin de la vérité*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene,* ob. cit., p. 330. La versión de Morellet, bajo el título *Traité des délits et des peines, traduit de l'Italien d'après la troisième édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, avec des additions de l'auteur qui n'ont pas encore paru en Italien,* fue publicada en 1766 en París, con mención de "Lausana" como lugar de edición).

349 "*Le protocole de la méthode dans un morceau où les idées philosophiques, colorées, bouillantes, tumultueuses, exagérées, conduisent à chaque instant l'auteur à l'enthousiasme.*"

350 "*Dissonances morales*"; "*de la fureur au calme.*"

351 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 405, tomado de las *Œuvres complètes* de Diderot, editadas por J. Assézat, vol. IV, París, Garnier, 1875, p. 60 y ss.

352 Ibíd., p. 205 y ss.

353 Marcello Maestro, *Voltaire and Beccaria as Reformers of Criminal Law*, Nueva York, 1942; Ira O. Wade, "The search for a new Voltaire. Studies in Voltaire based upon material deposited at the American Philosophical Society", en *Transactions of the American Philosophical Society*, nva. serie, vol. XLVIII, 4 de julio de 1958, pp. 86 ss.; Paul M. Spurlin, "Beccaria's essay *On crimes and punishments* in eighteenth-century America", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. XXVIII, 1963, p. 1489 y ss.

354 "*Il est évident que vingt voleurs vigoureux, condamnés à travailler aux ouvrages publics toute leur vie, servent l'état par leur supplice et que leur mort ne fait de bien qu'au bourreau que l'on paye pour tuer les hommes en public.*"

355 "*Forcez les hommes au travail, vous les rendez honnêtes gens*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 374, tomado del *Commentaire sur le traité "Des délits et des peines"*, parágr. X, "De la peine de mort").

356 "*De quelque côté qu'on jette les jeux, on trouve la contrariété, la dureté, l'incertitude, l'arbitraire.*"

357 "*Nous cherchons dans ce siècle à tout perfectionner, cherchons donc à perfectionner les lois dont nos vies et nos fortunes dépendent*" (Voltaire, *Commentaire*, parágr. XXIII, en Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 379).

358 "*Quelle abominable jurisprudence que celle de ne soutenir la religion que par des bourreaux.*"

359 "*Voilà donc ce qu'on appelle une religion de doucer et de charité!*" (ibíd., p. 451, tomado de Voltaire, *Correspondance*, ed. al cuidado de T. Bestermann, vol. LXIX, p. 159 y ss., nº 14 090).

360 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 397 y ss.

361 "*Tout ouvrage spéculative, tel que celui 'Dei delitti e delle pene', rentre dans la catégorie des* utopies, *des* républiques de Platon *et autres politiques idéales, qui montrent bien l'esprit, l'humanité et la bonté d'âme des auteurs, mais qui n'ont jamais et n'auront jamais aucune influence actuelle et presente sur les affaires*" (ibíd., p. 543 y ss., tomado de D. Diderot, *Correspondance*, ed. de Georges Roth, vol. V, París, Minuit,1959, p. 244 y ss. Véase una versión no muy distinta en D. Diderot, *Œuvres complètes*, ya citadas, vol. IV, p. 52 y ss. Véase también Alastair Smart, *The Life and Art of Allan Ramsay*, Londres, Routledge - Kegan Paul, 1952).

362 "*Les cris des sages et des philosophes sont les cris de l'innocent sur la roue, où ils ne l'ont jamais empêché et jamais ne l'empêcheront d'expirer, les yeux tournés vers le ciel… Ce n'est jamais la harangue du sage qui désarme le fort; c'est une autre chose, que la combinaison des événements fortuits amène*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 545).

363 "*Mais en raison de la sécurité des maîtres*" (ibíd., p. 406, tomado de las *Œuvres complètes* de Diderot, ya citadas, vol. IV, p. 60 y ss.).

364 "*Il y a environ dix-huit millions d'hommes en France, on ne punit pas de peine capitale trois cents hommes par an dans tout le royaume; c'est-à-dire que la justice criminelle ne dispose par an que de la vie d'un seule homme sur soixante mille; c'est-à-dire qu'elle est moins funeste qu'une tuile, un grand vent, les voitures, une catin malsaine, la plus frivole des passions, un rhume, un mauvais, même un bon médecin…*" (ibíd., p. 407).

365 "*Je ne prétends point à ôter au Traité des délits et des peines le caractère d'humanité que lui a mérité un si gran succès. Je fais autant de cas que personne de la vie des innocents et mes opinions particulières ne peuvent que m'inspirer la plus grande commisération pour les coupables. Cependent je ne puis m'empêcher de calculer*" (Diderot, *Œuvres politiques*, ed. al cuidado de Paul Vernière, París, Garnier, 1963, p. 395, *Observations sur le Nakaz*, parágr. LXII).
366 "*Multitude d'inconvénients qui sont bien autrement graves et auquels on ne donne aucune attention*" (ibíd., p. 398).
367 De entre las obras de Georges Lefebvre, basta con recordar *Les paysans du Nord pendant la Révolution française*, Lille, Marquant, 1924 y Bari, Laterza, 1959, *La Grande Peur, 1789*, París, Armand Colin, 1932. Estos y muchos otros trabajos suyos y de los miembros de su escuela han incrementado nuestro conocimiento acerca de la sociedad francesa durante la decadencia del *ancien régime*. De George Rudé, véase en especial *The Crowd in History. 1730-1848*, Nueva York-Londres, John Wiley & Sons,1964.
368 "*Peut être un fripon ou un homme de bien, au lieu que celui qui tombe sous le glaive de la justice est au moins un homme suspect, presque toujours un homme convaincu, et dont le retour à la probité est désespéré*" (Diderot, *Œuvres complètes*, ya citadas, p. 60 y ss.).
369 "*Employés à la propagation du genre humain.*"
370 "*Élevés avec soin dans des lieux destinés à cela.*"
371 "*Préjugé de la transmissibilité des vices.*"
372 "*Attacher plus ou moins à l'acte même du plaisir, à la doucer de devenir pères, l'humiliation et l'amertume*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 390).
373 Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Lettre sur le progres des sciences* (1752), en *Œuvres*, Lyon, 1756, parágr. II, "Utilité du supplice des criminels", y Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 211 y ss., carta de Giambattista Vasco a Beccaria, fechada el 31 de enero de 1768.
374 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, p. 258 y ss.
375 "*Il faut des gardes à vos prisonniers, il faut des alimens, nourissez-les mal, en les accablant de fatigues, il périront bientôt; il n'y aura de changé que le nom et l'appareil de la peine, car ce será toujours vous qui les aurez tués.*"
376 "*Leur droit de commetre des crimes sans inquiétude… Votre douceur seroit l'appas du crîme. Il ne resteroit à la chaîne que les criminels les plus indigents, les plus dépourvus de ressources et par conséquent les plus excusables suivant vos principes*" (Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 454, tomado del *Journal Œconomique*, abril de 1770, p. 171 y ss., y del *Mercure de France*, julio de 1770, p. 139 y ss.).
377 Véase, en especial, Leon Radzinowicz, *A History of Criminal Law and Its Administration from 1750*, vol. I, *The Movement for Reform*, Londres, Stevens and sons,1948; James Heath, *Eighteenth-Century Penal Theory*, Óxford, Oxford University Press,1963; Gustav Radbruch, *Elegantiae juris criminalis, Vierzehn Studien zur Geschichte des Strafrechts*, Basilea, Verlag für Recht und Gesellschaft,1950; M. M. Shcherbatov, *Sochinenia*, ed. de I. P. Chrushch, San Petersburgo, 1898, vol. I, p. 427 y ss.

378 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 458 y ss., tomado de Giuseppe Gorani, *Il vero dispotismo*, Londres [Ginebra], s.e., 1770, vol. II, p. 227.

379 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, ob. cit., p. 469 y ss., tomado de Gabriel Bonnot de Mably, *De la législation ou principes des lois*, Ámsterdam, s.e., 1776, vol. II, p. 92 y ss., libro III, capítulo IV, "*Que le législateur doit faire aimer ses lois. Les châtiments doivent être doux. Du pouvoir des bonnes mœurs pour attacher les citoyens au gouvernement*" [Que el legislador debe hacer amar sus leyes. Los castigos deben ser leves. Del poder de las buenas costumbres para vincular a los ciudadanos con el gobierno].

380 "*Deux hommes d'un mérite rare, l'un suédois et l'autre anglois.*"

381 "*Dans les assemblées de leur pays.*"

382 "*La nature invitoit les hommes à la communauté des bien.*"

383 "*Rétablissement de l'égalité.*"

384 "*Voilà ce que c'est d'avoir établi cette propriété qui a fait naître tant de vices dans le monde et qui force presque le législateur à être barbare. Il est vraisemblable que si les hommes avoient vécu dans cette heureuse communauté de biens que je regreterai éternellement, leurs passions sages, prudentes et tranquilles, sans effort, n'auroient pas eu besoin d'être réprimées par cette sévérité terrible dont la justice est aujourd'hui obligée de s'armer.*"

385 "*Beaux sentiments d'humanité.*"

386 "*Cette cruauté sublime de Tibère qui ne faisoit mourir ses enemis que quand il avoit épuisé tous les moyens de les tourmenter.*"

387 "*Il n'y a pas quinze jours que je rencontrai une bande de malheureux qu'on envoyoit aux galères… Ils chantoient de tout leur force…*"

388 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, p. 500 y ss., véase en especial Brissot de Warville, *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol, considérés dans la nature et dans la société*, Chartres, 1780, y *Théorie des lois criminelles*, Berlín,1781, así como la carta de Condorcet a Frederick del 2 de mayo y las respuestas del rey de Prusia fechadas el 14 de mayo y el 29 de junio de 1785, en *Œuvres*, ed. de E. de Condorcet-O'Connor y F. Arago, París, 1847-1849, p. 303 y ss.

5. CRONOLOGÍA Y GEOGRAFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

389 F. Venturi, "L'illuminismo nel Settecento europeo*",* en *XIe Congrès International des Sciences Historiques. Rapports*, IV, *Histoire moderne*, Gotemburgo-Estocolmo-Upsala, Almquist & Wiksell, 1960, p. 106 y ss.

390 C. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, París, Dalloz, 1932, y G. Lefebvre, "Le mouvement des prix et les origines de la Révolution française", *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, IX, 1937, p. 139 y ss.

391 W. Kula, *Teoria economica del sistema feudale. Proposta d'un modelo*, Turín, Einaudi, 1970.

392 Peter Mathias, *The First Industrial Nation. An Economic History of Britain, 1700-1914*, Londres, Methuen,1969.

393 Gerónimo de Uztáriz, *Théorica y práctica de comercio y de marina*, Madrid, Imprenta de Antonio Sanz, 1724, 1742, 1757. Véase J. Hamilton, "*The mercantilism of Gerónimo de Uztáriz: A reexamination*", en *Economics,*

Sociology, and the Modern World, ed. de Norman E. Himes, Cambridge, Harvard University Press, 1935, p. 111 y ss.

394 "*Two other writers, Bernardo de Ulloa and the minister of finance José del Campillo y Cossío joined Uztáriz about 1740 urging the need to increase Spain's manufactures, commerce and population*" (Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1958, p. 48).

395 Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIè siècle*, París, Imprimerie National, 1954, y J. Vicens Vives, *Manual de historia económica de España*, Barcelona, Teide, 1959.

396 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit.

397 Eduard Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Oesterreichs. 1740-1848*, Brun-Múnich-Viena, Rohrer, 1943 y Manfred Schlenke, *England und das friderizianische Preussen. 1740-1763. Ein Beitrag zum Verhältnis von Politik und öffentlicher Meinung im England des 18. Jahrhunderts*, Múnich, Verlag Karl Alber, 1963. Werner Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlín, Rütten & Loening, 1963.

398 Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938; F. Venturi, *Jeunesse de Diderot. De 1713 à 1753*, París, Skira, 1939; Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, PUF, 1954; F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, Turín, Einaudi, 1963; J. T. De Booy, *Histoire d'un manuscrit de Diderot: "La promenade du sceptique"*, Fráncfort del Meno, V. Klostermann,1964; John Lough, *Essays on the "Encyclopédie" of Diderot and D'Alembert*, Óxford, Oxford University Press, 1968; *A Critical Bibliography of French Literature*, vol. IV, *The Eighteenth Century. Supplement*, ed. de Richard A. Brooks, Siracusa (Nueva York), Syracuse University Press, 1968.

399 Eduard Winter, *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung*, Berlín, Akademie-Verlag, 1966.

400 F. Venturi, *Le origini dell'Enciclopedia*, ob. cit., p. 28.

401 R. Grimsley, *Jean D'Alembert. 1717-1783*, Óxford, Clarendon Press, 1963.

402 Association Internationale des Études Françaises, *Cahiers*, vol. II, *L'Encyclopédie et son rayonnement à l'étranger*, París, 1952; Roland Mortier, *Diderot en Allemagne. 1750-1850*, París, PUF, 1954 (en breve se publicará una versión alemana revisada y aumentada).

403 Salvatore Rotta, "Documenti per la storia dell'illuminismo a Genova. Lettere di Agostino Lomellini a Paolo Frisi", en *Miscellanea di storia ligure*, vol. I, Génova, 1958, p. 189 y ss.

404 Por insuficiente que pudiera ser, véase el artículo de Christian Morrison, "La place de Forbonnais dans la pensée économique" en Christian Morrisson y Robert Goffin, *Questions financières aux XVIIIe et XIXe siècles*, París, PUF, 1967.

405 Furio Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, ob. cit.

406 Leiden, 1754.

407 F. Venturi, *Settecento riformatore*, ob. cit.

408 Victor Riqueti de Mirabeau, *L'ami des hommes ou Traité de la population*, Aviñón, s.e., 1756; *Théorie de l'impôt*, La Haya, s.e., 1760.

409 Carl Friedrich von Baden, *Brieflicher Verkehr mit Mirabeau und Du Pont*, ed. por Carl Knies, Heidelberg, C. Winter, 1892; Ambroise Jobert, *Magnats polonais et physiocrates français (1764-1774)*, París, Droz, 1941; Edward Leszczyński, *De Copernic à Stanislas Leszczyński. La pensée économique et démographique en Pologne*, París-Varsovia, PUF- Panstwowe Wydawnictwo Naukowe,1961; Luigi Einaudi, Alfred Sauvy, Adolphe Landry, François Quesnay, *François Quesnay et la physiocratie*, París, Institut National d'Études Demographiques, 1958; François Quesnay, *Scritti economici*, con introducción de Renato Zangheri, Bolonia, Forni, 1966; Furio Diaz, *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milán-Nápoles, Ricciardi,1966.

410 David Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects*, Londres, A. Millar; Edimburgo, A. Kinkaid & A. Donaldson, 1753-1756.

411 Horst Jablonowski, "Die geistige Bewegung in Russland in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts", en *Le mouvement des idées dans les pays slaves pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle. Atti del colloquio slavistico tenutosi ad Uppsala il 19-21 agosto 1960*, Roma, Commission Internationale des Études Slaves. Comité International des Sciences Historiques, col. "Ricerche Eslavistiche", 1962, p. 7 y ss.; F. Venturi, "Quelques notes sur le rapport de Horst Jablonowski", ibíd., p. 26 y ss.; *Svodni katalog russkoi knigi grazhdanskoi pechati XVIII veka. 1725-1800*, 5 vols., Moscú, 1962-1966; Marc Raef, *Origins of the Russian Intelligentsia. The Eighteenth-Century Nobility*, Nueva York, 1966; Paul Bourychkine, *Bibliographie sur la franc-maçonnerie en Russie, complétée et mise au point par Tatiana Bakounine*, París - La Haya, Mouton, 1964; Paul Dukes, *Catherine the Great and the Russian Nobility*, Cambridge, Cambridge University Press,1967.

412 Aparte de las obras ya citadas, véanse Robert Jones Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*, Siracusa (Nueva York), Syracuse University Press, 1958, y Marcelin Defourneaux, *Paolo Olavide ou l'afrancesado (1725-1803)*, París, PUF, 1959.

413 *Illuministi italiani*, ob. cit, vols. III, V, VII.

414 Robert A. Kahn, *A Study in Austrian Intellectual History. From Late Baroque to Romanticism*, Nueva York, Frederick Praeger, 1960.

415 George Rudé, *Wilkes and Liberty. A Social Study of 1763 to 1774*, Óxford, Oxford University Press, 1962.

416 Acerca de la acusación de abstracción y su significación, véase F. Venturi, "Galiani tra enciclopedisti e fisiocrati", en *Rivista Storica Italiana*, 1960, nº 1, p. 45 y ss. Acerca de Polonia, además de las obras ya mencionadas, véase en especial Jerzy Michalsky, "Problem *ius agratiandi*, i kary Śmierci w Polsce w latach siedemdziesiątych XVIII w.", en *Czasopismo prawno-historyczne*, vol. X, 1958, nº 2, p. 175 y ss.

417 "*Rendit la jeunesse à son père en le dépeçant et le faisant bouillir.*"

418 Diderot, *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, en *Œuvres complètes*, ya citadas, vol. II, p. 276; véanse también sus *Mémoires pour Cathérine II*, ed. al cuidado de P. Vernière, París, 1966, p. 20 y ss., y lo que Helvétius escribió en su obra póstuma *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres [Ámsterdam],"chez la Société Bibliographique", 1775. Acerca de

la reacción de las autoridades francesas, véase Jacques Donvez, "Diderot, Aiguillon et Vergennes", *Revue des Sciences Humaines*, nva. serie, nº 87, julio-septiembre de 1957, p. 287 y ss. Acerca de los problemas generales de estos años, Furio Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese,* ob. cit.

419 F. Venturi, "Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di Nicolas-Antoine Boulanger e del barone d'Holbach", *Studi Francesi*, nº 2, 1958, p. 231 y ss.

420 "*L'esprit général qui se monte de plus en plus sur le ton de la raison et de l'humanité… le progrès des connaissances, ce fleuve immense qui grossit tous les jours… la soif pour l'instruction*"; "*par ces resorts surnaturels qu'on appelle religion et révélation*".

421 "*Les lois naturelles, sociales et civiles.*"

422 "*La raison et la loi fondée sur la raison doivent être les uniques reines des mortels… Lors qu'une religion établie commence à pâlir et à s'éteindre devant les lumières d'un siècle éclairé, ce n'est plus qu'à cette raison qu'il faut immédiatement recourir pour maintenir la société et pour la sauver des malheurs de l'anarchie… À qui donner une telle commission si ce n'est à la philosophie? Elle ne doit pas même attendre qu'on la lui donne, elle a fait du passé l'objet de ses études, elle doit faire du futur l'objet de ses prévoyances, porter ses vues au plus loin et former un plan de philosophie politique… On a dit l'Europe sauvage, l'Europe payenne, on a dit l'Europe Chrétienne, peut-être dira-t-on encore pis, mais il faut qu'on dice enfin l'Europe raisonable*" ("Lettre de l'auteur à M. *** [Helvétius]", prólogo a las *Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Ouvrage posthume de Mr. B.I.D.P.E.C.* [Boulanger, ingénieur des Ponts et Chaussées], Ginebra, s.e., 1761, p. iii y ss.).

423 *Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, ¿Nancy?, 1761, *Lettre de l'auteur à Monsieur ***.* En vano Voltaire aseguró que la religión era necesaria para la gente común: "*C'est la loi qui contient les gens du peuple et quand un insensé leur diroit de voler ou d'assassiner, le gibet les avertiroit de n'en rien faire*" [La ley es lo que refrena a las gentes del pueblo, y si un insensato les propusiera robar o asesinar, la horca les advertirá que no lo hagan], le contestó D'Holbach.

424 "*Quand je suis seul et que je rêve qu'il y a pourtant encore parmi nous des hommes capables de reparer nos désastres, vous êtes un des premiers qui se présentent à ma pensée*" (Georges Dulac, "Une lettre de Diderot à Turgot", *Studi Francesi*, nº 36, septiembre-diciembre de 1968, p. 454 y ss., carta fechada el 9 de agosto de 1772).

425 Douglas Dakin, *Turgot and the "Ancien Régime" in France,* Londres, Methuen, 1939.

426 Véanse, entre los últimos y más interesantes estudios, Duncan Forbes, "Scientific Whiggism. Adam Smith and John Millar", *Cambridge Journal*, vol. III, 1954, p. 643 y ss.; William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow, 1735-1801. His Life and His Contribution to Sociological Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society. 1767*, ed. de Duncan Forbes, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966; A. J. Youngson, *The Making of Classical Edinburgh*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1968.

427 H. Lüthy, *La banque protestante en France*, 2 vols., París, SEVPEN, 1959-1961.
428 Jean Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, ob. cit.
429 Albert Lortholary, *Le mirage russe en France au XVIIIe siècle*, París, Boivin,1951.
430 Marino Berengo, *La società veneta alla fine del 700*, Florencia, G. C. Sansoni, 1956; Gianfranco Torcellan, *Una figura della Venezia settecentesca. Andrea Memmo*, Venecia-Roma, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1963.
431 Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.